

Die “beklee-” metafoor by Paulus: Semantiese valensie en teologiese belang op weg na ’n gesprek oor die doop.

deur

Philip la Grange du Toit



*Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening van die vereistes vir die graad
Magister in die Teologie*

Studieleier: Professor Jeremy Punt

Desember 2011

VERKLARING

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die outeursregeienaar daarvan is (behalwe tot die mate uitdruklik anders aangedui) en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.



Philip la Grange du Toit

Desember 2011

OPSOMMING

Hierdie studie ondersoek die “beklee-” metafoor in die Pauliniese literatuur met die oog op die bydrae wat dit lewer tot ’n Pauliniese doopteologie. Die relevante “beklee-” terme word geïdentifiseer deur ’n analise van die semantiese domein van kleding, waarna dit grammatikaal ontleed word en sekere tendense uitgewys word. Dit stel bepaalde grense aan die betekenis van die metafore op weg na eksegeese. Hierná volg ’n eksegetiese studie van nege skrifgedeeltes wat aan die hand van die semantiese ondersoek geïdentifiseer is: Gl 3:19-29; Kol 2:11-15; 3:8-17; Ef 4:22-25; 1 Kor 15:49,53-54; 2 Kor 5:2-4; Rm 13:12-14; 1 Ts 5:8 en Ef 6:11-15. Hierdie teksgedeeltes word eksegeties ontleed met ’n spesifieke fokus op die teologiese betekenis wat die “beklee-” metafore het in Paulus se teologie. Die gebruik van die “beklee-” metafoor word ook oorweeg in buite-Pauliniese en buite-Bybelse tekste, asook die sosiale en kulturele konteks waarin die metafore gebruik word. Die vernaamste betekenis van die “beklee-” metafoor wat vanuit die semantiese, eksegetiese en kontekstuele studies na vore kom, kan soos volg saamgevat word: 1) dit staan meestal in ’n noue verband met die doop, 2) dit het meestal ’n wederkerige funksie as gevolg van die mediumvorm waarin dit hoofsaaklik gebruik word, en figureer binne ’n teologiese imperatiewe konteks waarby die subjek van die handeling persoonlik en bewustelik betrokke is, 3) dit word gebruik as metafoor om weerstand teen die bose te bied, 4) dit word in ’n eskatologiese konteks gebruik, 5) dit staan in ’n noue verband met die aktualisering van die nuwe identiteit in Christus, en 6) die sosiaal deelnemende karakter van die doopkandidaat tydens die doop word deur die “beklee-” metafoor gekonstitueer. Die betekenis van die “beklee-” tekste lewer nie net ’n bydrae om die doop by Paulus beter te verstaan nie, maar ook om die verstaan van die doop vanuit die perspektief van die belydenisdoop-tradisie sterker toe te lig. Die voorstelle wat gemaak word ten opsigte van die gesprek oor die doop fokus op die dieper teologiese betekenis van die doop, ’n beter begrip vir die vertrekpunte in die onderskeie dooptradisies, en die bydrae wat die studie van die “beklee-” metafoor by Paulus tot die debat maak.

ABSTRACT

This study investigates the “clothe-” metaphor in the Pauline literature in terms of its contribution toward a Pauline baptismal theology. The relevant “clothe-” terms are identified via an analysis of the semantic domain of clothing, which are then grammatically analysed for specific tendencies. This poses certain constraints to the meaning of the metaphors on the way to exegesis. An exegetical study of nine Scripture portions that are identified via the semantical study follows: Gal 3:19-29; Col 2:11-15; 3:8-17; Eph 4:22-25; 1 Cor 15:49,53-54; 2 Cor 5:2-4; Rm 13:12-14; 1 Thes 5:8 and Eph 6:11-15. These texts are analysed exegetically with a specific focus on the theological meaning of the “clothe-” metaphors in Pauline theology. The usage of the “clothe-” metaphor is also considered in the non-Pauline and non-biblical texts, and the social and cultural context in which the metaphors are employed. The main meanings of the “clothe-” metaphor that emerges from the semantic, exegetical and contextual study, can be summarised as follows: 1) it is mostly used in close connection with baptism, 2) it mainly has a reciprocal function as a result of the middle voice in which it is typically used, and functions within a theologically imperative context where the subject of the action is personally and consciously involved, 3) it is used as a metaphor to resist evil, 4) it is used in an eschatological context, 5) it is closely related to the actualisation of the new identity in Christ, and 6) the socially participating character of the baptismal candidate at baptism is constituted by the “clothe-” metaphor. The meaning of the “clothe-” texts does not only contribute to a better understanding of Paul’s baptismal theology, but also to a better understanding of baptism from the perspective of the believer’s baptismal tradition. The suggestions toward the discussion about baptism focus on the deeper theological meaning of baptism, a better understanding of the points of departure in the respective baptismal traditions, and the contribution that the study of the Pauline “clothe-” metaphors make to the debate.

INHOUD

1. INLEIDING	1
1.1 Probleemstelling en hipotese	1
1.1.1 Interpretasie probleem	1
1.1.2 Metodologiese probleem	6
1.1.3 Eksegetiese en teologiese aspekte	8
1.1.4 Hipotese	10
1.1.5 Semantiese en ander teologiese probleme	10
1.2 Metodologie	11
1.3 Studieveld	15
2. ἘΝΔΥΩ EN VERWANTE WOORDE: METAFOOR EN SEMANTIEK	17
2.1 Metafoorteorieë	17
2.2 Die skep van nuwe betekenismoontlikhede	19
2.3 Metafoor in teologiese konteks: 'n Uitdaging	21
2.4 Semantiese afbakening: voorkoms en betekenisvelde	22
2.4.1 ἐνδύω	23
2.4.2 ἐκδύω	25
2.4.3 ἀποτίθημι	26
2.4.4 ἀπεκδύομαι / ἀπέκδυσις	27
2.4.5 ἐπενδύομαι	27
2.4.6 Ander begrippe by Paulus	27
2.4.7 Begrippe buite die briewe van Paulus	28

2.5	Sistematisering van merkers	29
2.5.1	Werkwoordsvorme: die prominensie van die <i>mediumvorm</i>	31
2.5.2	Die tempora van die werkwoorde: <i>aoistosvorm</i> prominent	32
2.5.3	Die modi van die werkwoorde en partisipiumvorme	33
2.6	Begrensings van betekenis op weg na eksegesi	35
3.	TEKSTUELE STUDIE	37
3.1	Gl 3:19-29	38
3.1.1	Merker	38
3.1.2	Agtergrond	38
3.1.3	Wet teenoor geloof (3:1-18)	39
3.1.4	Struktuuranalise	40
3.1.5	Strukturmerkers	41
3.1.6	Die aard van die wet (vers 19-25)	42
3.1.7	Die aantrek van Christus: 'n nuwe bestaanswyse (vers 26-29)	43
3.1.8	Die subjektiewe aard van Gl 3:27: die handelende subjek in die doop	46
3.1.9	Die handelende party (subjek) by geloof	48
3.1.10	Konfessionele aard van Gl 3:27-28: doopliturgie	50
3.2	Kol 2:11-15	51
3.2.1	Merkers	51
3.2.2	Die besnydenis van Christus: sy dood	52
3.2.3	Die motief van die doop	54
3.3	Kol 3:8-17	55
3.3.1	Merkers	55
3.3.2	Die ou mens en die nuwe mens	55
3.3.3	Die motief van die doop	57
3.3.4	Die subjektiewe aard van Kol 3:8-17	57
3.4	Ef 4:22-25	59
3.4.1	Merkers	59
3.4.2	Nuwe denke, nuwe mens, nuwe identiteit	59
3.4.3	Doopliturgie	61
3.4.4	Subjektiewe karakter van die "beklee-" metafoor	61
3.5	1 Kor 15:49, 53-54	62
3.5.1	Merkers	62
3.5.2	'n Nuwe hemelse bestaan	62
3.5.3	Eskatologiese motief	63
3.5.4	Die motief van die doop?	63
3.6	2 Kor 5:2-4	64
3.6.1	Merkers	64
3.6.2	Die verganklikheid gaan verby	64
3.6.3	Spore van doopliturgie	65
3.6.4	Eskatologiese motief en die verband met die Christelike imperatief	66

3.7	Rm 13:12-14	67
3.7.1	Merkers	67
3.7.2	Die wapens van die lig	67
3.7.3	Die verband met die doop	68
3.7.4	Eskatologiese motief	69
3.8	1 Ts 5:8	70
3.8.1	Merker	70
3.8.2	Waaksaamheid in die laaste uur	70
3.8.3	Eskatologiese motief	71
3.8.4	Dooptaal?	72
3.9	Ef 6:11-15	72
3.9.1	Merkers	72
3.9.2	Standvastigheid te midde van die stryd	72
3.9.3	Eskatologiese motief?	74
3.9.4	Doopliturgie?	75
3.10	Opmerking oor tekstuele studie	75
4.	DIE KONTEKS VAN DIE “BEKLEE-” METAFOOR	77
4.1	Die “beklee-” metafoor in die misterie-godsdienste	79
4.2	Die “beklee-” metafoor in Gnostiese tekste	79
4.3	Raakpunte met die Grieks-Romeinse wêreld?	80
4.3.1	Gnostisisme	81
4.3.2	Die misterie-godsdienste	81
4.3.3	Unieke inhoud van die Christelike doop by Paulus	83
4.4	Kulturele agtergrond van die “beklee-” metafoor	85
4.4.1	Eer en skaamte	87
4.4.2	Kleding	89
4.4.3	Nuwe sosiale status	90
4.4.4	Die manier van doop: sosiale implikasies	92
5.	RIGTINGAANWYSERS VANUIT DIE TEKS EN KONTEKS	95
5.1	Die “beklee-” metafoor in verband met die doop	96
5.2	Die mediumvorm as belangrike sleutel: die subjektiewe en imperatiewe aard van die “beklee-” metafoor	97
5.3	Waaksaamheid teen die bose as onderdeel van die verstaan van die “beklee-” metafoor	101
5.4	Die eskatologiese motief by die “beklee-” metafore	103
5.5	Die “beklee-” metafoor as uitdrukking van die nuwe identiteit in Christus	105

5.6	Die sosiale karakter van die “beklee-” metafoor	107
6.	MOONTLIKE VERTREKPUNTE VIR ’N TOEKOMSTIGE GESPREK OOR DIE DOOP	109
6.1	Vertrekpunte van die babadoop en die doop van die gelowige	110
6.1.1	Dra die doop ’n subjektiewe of objektiewe karakter?	110
6.1.2	Die doop as heilsmiddel en indikatief of die doop as belydenis en imperatief?	112
6.1.3	Die doop in die plek van die besnydenis of die doop as geloofs-belydende handeling?	114
6.2	Voorstelle vir sinvolle gesprekvoering oor die doop	116
6.2.1	Die verhouding tussen doop en geloof	117
6.2.2	Die verhouding tussen doop en wedergeboorte	120
6.2.3	Waaroor gaan die doop werklik?	121
6.2.4	Slotopmerkings	122
7.	BIBLIOGRAFIE	124

1. INLEIDING

1.1 Probleemstelling en hipotese

1.1.1 Interpretasie probleem

Een van die eerste probleme wat hierdie studie wil aanspreek is die probleem van *interpretasie*, wat op sigself, en ook in terme van hierdie studie op **onderliggende** vlak figureer. Dit het te make met die probleem dat teoloë maklik geneig kan wees om voor die versoeking te swig (dalk onbewustelik) om eksegeese te maak pas aan die hand van 'n dogmatiese voorverstaan. Een van die areas in die teologie waarin die gevaar van 'n dogmatiese voorverstaan waarskynlik die sterkste dreig, is waar dit verband hou met kerklike leerstellings, waarvan die doop tradisioneel een van die meer brandende en mees gedebatteerde kwessies is. In hierdie studie gaan bepaalde aspekte van die verstaan van die doop onder oënskou geneem word aan die hand van die “beklee-” metafoor in die Pauliniese literatuur. Die bekleding “met Christus” (Gl 3:27) en met die “nuwe mens” (bv. Kol 3:11) is tradisioneel in 'n noue verhouding met die doop verstaan, veral as gekyk word na die praktyk van die doop in die vroeë kerk¹. Een van die belangrikste aspekte van die verstaan van die doop waarop hierdie studie gaan fokus is die

¹ George (1994:280-281) bespreek 'n aantal elemente wat teen die laat tweede eeu in die vroeë kerk teenwoordig was by 'n doopgeleentheid: onder andere die verloëning van die duiwel en sy werke, 'n bepaalde belydenis van geloof, die uittrek van ou klere voor die doop, asook die aantrek van nuwe klere ná die doop wat die “aantrek” van Christus simboliseer, ens.

verstaan van die handelende subjek in die doop. Tradisioneel verstaan diegene wat die doop van babas voorstaan vir God as die handelende subjek in die doop (bv. Ridderbos 1966:411), en diegene wat die doop van die gelowige voorstaan die mens as die handelende subjek in die doop.

'n Bepaalde voorverstaan is op sigself nie ongeldig nie, net soos wat 'n hipotese 'n geldige wetenskaplike vertrekpunt is. In wese is voorveronderstellings onvermydelik (vgl. Thomas 1996:249). Die vraag is of 'n sekere dogmatiese posisie konsekwent wetenskaplik verantwoord kan word, en of dogmatiese voorveronderstellings nie ook aangepas of herformuleer moet word aan die hand van eksegetiese resultate nie. In die meer eksakte wetenskappe is 'n hipotese geldig tot tyd en wyl dit verkeerd bewys word. In die geval van die teologiese wetenskap, wat die Bybelse teks as wetenskaplike objek bestudeer, word die situasie gekompliseer deur die feit dat dit dikwels abstrakte konsepte bevat (bv. geregtigheid, liefde, genade, geloof, ens.) en nie sodanige begrippe in teologies gedistilleerde terme aan die orde stel nie. In die geval van die Bybelse hermeneutiese wetenskap sou daar dus beswaarlik van “bewyse” of “teen-bewyse” gepraat kan word, maar veral 1) hoe die teks van die Bybel bepaalde **grense** stel aan die moontlike interpretasies en 2) hoe die teks uiteindelik **harmoniseer** met jou teologiese uitgangspunt. Hierdie twee aspekte op sigself gaan uit vanuit die hermeneutiese voorveronderstelling dat die Bybelse kanon 'n normatiewe funksie het² ten opsigte van die geloofsinhoude waarop aanspraak gemaak word.

Om konsekwent die Skrif te interpreteer aan die hand van die dogmatiese tradisie waarin jy jouself bevind, of te wel, die “bril” waarmee jy lees, het 'n mindere of 'n meerdere mate van dogmatiese eksegeese tot gevolg, veral waar die teks voor hande blyk om weerspanning te wees met jou “leesbril.” Volgens Deist (1994:5) kan geen “leesbril” kritiekloos aanvaar word nie. Hy sê dit is nodig dat 'n mens op elke vlak van menslike vroomheid met die hermeneutiek van suspisie moet opereer omdat mense wesens is met geskiedenis, begeertes en belange. “En

² Hiermee word die problematiek van die normatiewe van die Bybelse tradisie in die hermeneutiese bibliologiese wetenskap nie ontken nie, maar vir die doeleindes van hierdie studie nie in diepte uitgewerk nie. Die veronderstelling is dat die onderskeie teologiese uitgangspunte oor die doop gehuldig word op grond van die normatiewe gesag wat aan die Skrif toegeken word.

godsdienslike oortuigings word baie maklik maar net die ideologiese krukke van 'n andersins onooruigende argument." (:5; vgl. Thiselton 2007:489).

Hierdie probleem is so diepgaande dat dit dikwels die bron is van vertwyfeling en geloofsontnugtering binne die kerk vandag. As gevolg van die ontwikkeling van die natuurlike rede, vanaf pre-modernisme, na modernisme, na postmodernisme, is daar in Suid Afrika al meer Christene in die tradisionele kerke wat bepaalde aspekte in die Apostoliese Geloofsbelydenis bevraagteken³. Die neiging blyk onder andere sterker te wees in die rigting van 'n situasie-gedrewe teologie⁴ as wat dit in die rigting van behoudende teologie is, waar situasie-gedrewe teologie die hedendaagse konteks 'n sterker normatiewe funksie laat dra, en behoudende teologie 'n sterker normatiewe waarde aan die Bybel en die Christelike tradisie toeken.

Vanuit 'n hermeneutiese oogpunt is een van die belangrike aspekte van die hermeneutiese proses dat dit formatief en transformerend moet wees. Dit is 'n proses waarby jy nie bloot jou eie voorveronderstellings moet bly bevestig nie, maar waar jy dialekties moet toetree tot die andersheid van die teks, en moet toelaat dat dit die aanvanklike verstaanshorisonne waarmee jy na die teks gaan, herposisioneer en transformeer (kyk Thiselton 2007:81-115).

Die gevaar bestaan dat 'n teologie wat subjektief en situasie-gedrewe is en gemaak pas⁵ word op die mens se eiesoortige behoefte, die inherente onderskeidende en oordelende funksie van die Skrif ondermyn (Hb 4:12). In 'n situasie-gedrewe teologiese benadering kom die formatiewe aspek van die hermeneutiese proses myns insiens dus nie tot sy reg nie.

³ Hier dink ek veral aan brandende geloofskwessies wat dikwels in die media figureer, soos die maagdelike geboorte van Jesus, die aard van Christus se opstanding (liggaamlik of simbolies/metafories), die aard van die skepping (bv. sg. "kreasionisme" en "evolusionisme"), ens.

⁴ Een voorbeeld is die aanvaarding van die Belhar Belydenis deur die Kaapse Sinode van die NG Kerk in Mei 2011. Vgl. ook Brand (2002:217) se pleidooi vir 'n situasie-gedrewe teologie m.b.t. teologiese besinning in Christelike Afrika-teologie.

⁵ Hiermee word die waarde van 'n induktiewe benadering tot hermeneutiek op sigself nie ontken nie (waarin *a priori* voorveronderstellings voorlopig ter syde gestel word en eers gekyk word na waar die teks jou lei voordat konklusies *a posteriori* gemaak word), maar word 'n benadering van die hand gewys waarin jy die Bybel op sodanige wyse laat buikspreek, dat dit bloot jou ideologie bevestig. Dit gaan dus nie hier oor die totaliteit van die hermeneutiese proses nie, maar fokus veral op die identifisering van die outentieke, inherente betekenis van die teks van die Bybel.

Die wortels van moderne subjektivisme en relativisme kan reeds teruggevoer word na Kant. Sy sisteem was so oorredend, dat geen intellektuele dissipline daarna daarvan kon ontsnap nie (Thomas 1996:249). Schleiermacher en Bultmann het die bestaan van twee sfere (“realms”) van die werklikheid gepropageer. Meeste teoloë het vroeër of later Kant se dualisme begin akkommodeer. Een van die mees opvallende bakens in die veld van Bybelse interpretasie is die prominensie van *voorverstaan* wat na vore getree het: hermeneutiese selfbewustheid. Thomas (1996:251-252) probeer ’n saak uitmaak vir “regte” en “verkeerde” punte van belangstelling. Hy stel voor dat die Skrif normatief moet wees ten opsigte van kultuur, en nie andersom nie. Hy beklemtoon ook die aspek van verligting deur die Heilige Gees. Die **strewe na objektiwiteit** is vir hom belangrik:

Who determines true objectivity: God, or the secularists? Who is the final determiner of truth? The questions require no answer. Neutral objectivity originates with the Creator of all things and is available through the illumination of the Holy Spirit (Thomas 1996:254).

Thiselton (1992:611) sien die probleem soos volg:

Objectivism and a pre-occupation with wholly 'scientific' deductive and inductive generalizations about texts collapses the tension into a scientific, positivist, or formalist-doctrinal, system. Contextual relativism, social pragmatism, and deconstructionism, collapses the tension into a socio-contingent, fluid, life-world, in which horizons constantly shift simply in accordance with the flow of life as it is.

Thiselton wys op twee denkrigtings binne die hermeneutiek (1992:597): in die een denkrigting word betekenis gevind in taal-effekte voor, agter en in die teks (semiotiese produktiwiteit, leser-respons, sosio-pragmatiese kontekstualisasie, dekonstruksie ens. :582). In die ander denkrigting word betekenis aan die teks toegeken deur die leser. Hy probeer hierdie twee denkrigtings met mekaar versoen deur homself te vereenselwig met die taalhandeling-teorie (“speech-act theory”) wat sou uitstyg bo die genoemde twee denkrigtings. In taalhandeling-teorie raak die leser deel van ’n taalgebeure: “They perceive themselves as *recipients or addressees* of directed acts of commitment, or of promise. They

perceive the utterances in question as carrying with them illocutionary and extra-linguistic *consequences*" (:598). In teologiese terme moet lesers hulleself sien as bevry, bekragtig, bemagtig, vergeef en liefgehe in die werking van die teks. Die teksgebeure het dus 'n sekere *gerigtheid*. Op hierdie wyse sê hy dat die performatiewe uitinge van Jesus 'n Christologie veronderstel:

The invitation 'Let him who is thirsty come, let him who desires take the water of life without price' (Rev. 22:17) operates as an *invitation* only if the power to relieve thirst can be exercised, and the addressee perceives himself or herself as being in need (Thiselton 1992:601).

Dit veronderstel 'n sekere waarheid en 'n sekere grond vir die uitvoering van God se beloftes.

Thiselton se posisie kom sterker na vore as hy die volgende stelling maak:

Probably few confusions have more seriously damaged the contemporary debate than the confusion between recognizing the inevitability of contextual pluralism at the level of establishing critical norms and the mistaken assumption that to attempt to move in the direction of a provisional and corrigible meta-critical ranking of such norms is thereby to deny this inevitability (Thiselton 1992:613).

Hiervolgens doen hy sekere *kritiese norme* aan die hand (wat klaarblyklik 'n mate van objektiwiteit bevat) waarvolgens teologiese besinning gekontroleer kan word. Hy verwys na 1) die verbod op afgode en die realiteit van die kruis en opstanding wat nie tydsgebonde is nie, 2) die verliggende krag van 'n teks as adressering, belofte, bevryding, vergifnis en opdrag en 3) die teksgetuieis tot 'n universele horison van eskatologiese belofte (Thiselton 1992:613).

Alhoewel Thiselton in 'n groot mate die eensydigheid van die konstruksie van die leser afwys, bly die vraag steeds of die taalhandeling-teorie totaal en al uitstyg bo die twee verskillende denkrigtings wat hy noem. Anders gestel, ontsnap die taalhandeling-teorie geheel en al die probleem van **subjektivisme** en bevat hierdie teorie in alle opsigte 'n groter mate van objektiwiteit?

Die probleem is dat daar geen objektiewe kriterium is waaroor almal sal saamstem om die betekenis van 'n teks te bepaal nie. Beteken dit dus dat daar geen hoop is in die strewe na objektiwiteit nie?

Een moontlike oplossing sou wees om te werk in die rigting van 'n tipe norm wat “meer geldige” of “minder geldige” interpretasies sou identifiseer, maar dit veronderstel 'n ander objektiewe kriterium waaraan geldigheid gemeet kan word. Ek verkies om te onderskei tussen **kontinue** (of meer kontinue) en **diskontinue** (of minder kontinue) interpretasies. In sekere gevalle is die betekenis duideliker afleibaar uit die teks, byvoorbeeld as konkrete verhale bestudeer word, soos geskiedkundige gebeure (bv. 1 en 2 Samuel en 1 en 2 Konings), en in ander gevalle is die betekenis van 'n teks nie altyd voor-die-hand-liggend nie, soos by tekste wat abstrakte konsepte hanteer (soos die Pauliniese briewe).

Kontinue interpretasie kan dan beskou word as interpretasie wat makliker harmoniseerbaar is met die leser se voorverstaan. As die spanning tussen jou voorverstaan en die teks onhoudbaar raak behoort dit krities te staan teenoor jou voorverstaan en vra vir heroorweging of herformulering eerder as wat 'n gegewe Bybelse teks ten alle koste met jou voorverstaan geharmoniseer probeer word. Hoewel die voorveronderstellings van die navorser nie kategoriees vermy kan word nie, sou dit ideaal wees om 'n nie-ideologiese, wetenskaplike riglyn of metode te identifiseer waarmee interpretasie gemeet kan word aan wat in die teks staan, om sodoende die interpretasie van die navorser tot 'n hoër vlak van waarskynlikheid te help bemiddel. Dit veronderstel dus 'n bepaalde metodologie.

1.1.2 Metodologiese probleem

Die probleem van subjektiwiteit in interpretasie kan nie te bowe gekom word sonder om ook na die probleem van die metodologie van eksegete te kyk nie. Dit is onlosmaaklik verweef met die proses van teologiese interpretasie. Met ander woorde, in die strewe na objektiwiteit in interpretasie is dit nie genoeg om bloot bewus te wees van jou voorverstaan nie, dit behels ook dat jy daarna strewe om 'n logiese, wetenskaplike metode te volg op grond waarvan jy betekenis toeken aan die teks en ook waaraan jy jou interpretasie kan toets.

Die volgende metodologiese riglyn word voorgestel:

*As 'n eerste stap moet die teks idiolekties⁶ vertaal word. Nadat die teks geïnterpreteer is (stap 2), moet die interpretasie op grond van logiese beginsels vergelyk word en gemeet word aan die idiolektiese vertaling (stap 3). Indien die vertaling nie logies kongruent is met die interpretasie nie, kan dit beskryf word as **diskontinue** (of minder kontinue) interpretasie⁷.*

Hoewel *vertaling* reeds die eerste stap is in die proses van betekenisgewing, en reeds 'n mate van interpretasie bevat, wil ek dit onderskei van *interpretasie* as sodanig. Vertaling kan beskryf word as 'n **laer vlak** van betekenisgewing. Dit is betekenis wat op die mikro-struktuur en die ko-teks van die teks sigbaar is. Dit maak gebruik van meer eksakte beginsels: grammatika, tekskritiek, sintaksis ens. *Interpretasie* wil ek beskryf as 'n **hoër vlak** van betekenisgewing. Dit is betekenis wat aan die teks gegee word op grond van die makro-struktuur en die konteks van die teks. Dit maak gebruik van meer abstrakte of ideologiese beginsels wat minder voor-die-hand-liggend is: sosiale konteks, dogmatiek, kerkleer, kultuur, ens. As die hoër vlak van betekenisgewing en die laer vlak van betekenisgewing in spanning met mekaar verkeer, kan die hoër vlak van betekenisgewing beskryf word as **minder kontinue** of **diskontinue interpretasie**. Die tipe kritiek wat hierdie voorgestelde toetsmetode op die teks lewer kan dus ook beskou word as 'n vorm van ideologie-kritiek (vgl. Van der Merwe 1994:1).

⁶ 'n Vertaling wat so na as moontlik aan die oorspronklike taal is, dus nie dinamies ekwivalent of 'n parafrase nie.

⁷ 'n Illustrasie van hierdie riglyn is die volgende:

Teks: "Die man het homself in nederigheid neergebuig voor die koning."

Interpretasies:

a). Die man het eer aan die koning bewys deur homself voor sy meerdere te verneder.
 b). Die koning het die man voor hom laat buig om eer vir homself te verkry.
 c). "Die man" was die skuilnaam van 'n sekere vrou. "In nederigheid" is 'n skryende ironiese uitdrukking wat in wese haar rebellie uitgedruk het. Sy het eintlik alle gesag ondermyn. Die koning het haar gedwing om haarself voor hom neer te buig.
 d). Aangesien die samelewing sê dat alle mense gelyk is, mag ons nie die teks op so 'n manier verklaar dat die man in 'n slegter lig as die koning gesien word nie. Dus, in hierdie teks moet ons verklaar: die man het die koning gegroet. "In nederigheid neergebuig" moet dan beskou word as 'n geykte formule om 'n standaard groet uit te druk.
 Indien die teks vergelyk word met die onderskeie interpretasies, kan interpretasies b), en veral c) en d) beskryf word as minder kontinue interpretasie, omdat dit verder verwyderd is van wat in die teks staan. In hierdie beoordeling speel die wêreld agter die teks (faktore soos konteks, kultuur, idiomatiese uitdrukkings ens.) natuurlik ook 'n rol, maar word ter wille van die voorbeeld voorlopig ter syde gestel. In die geval van d) is die verklaring meer tendensieus en ideologies, en die voorveronderstellings-posisie van die uitlegger het 'n groter invloed op die interpretasie van die teks.

1.1.3 Eksegetiese en teologiese aspekte

Die ondersoek na die “beklee-” metafoor by Paulus wat die fokus van hierdie studie is, figureer *primêr* op **metodologiese** vlak en *sekondêr* op **teologiese** vlak. Die studie poog nie om die totaliteit van die teologie van die doop in die algemeen aan te spreek nie, ook nie om Paulus se ganse teologie van die doop uit te werk nie, maar om op dié aspekte van Paulus se verstaan van die doop te fokus wat in verband staan met die “beklee-” metafoor in die Pauliniese literatuur. Die bedoeling is dus om desnieteenstaande die erkenning van my eie voorveronderstellings oor die doop en Paulus se teologie oor die doop, die “beklee-” metafoor by Paulus so objektief en volledig as moontlik (soos die lengte van hierdie verhandeling toelaat) *primêr* eksegeties te ondersoek. Die eksegeese het egter deurgaans ’n teologiese oogmerk en vra dus onderliggend teologiese vrae aan die teks. Die volgende onderliggende vrae kan byvoorbeeld geformuleer word:

1. **Hoe** maak mens teologiese afleidings van die teks (metodologies)?
2. **Watter** teologiese afleidings kan in terme van die doop gemaak word aan die hand van die eksegeese van die “beklee-” metafoor by Paulus (eksegeties-teologies)?, en
3. Watter **bydrae** lewer dit tot die gesprek oor die doop (sistematies teologies)?

In hierdie studie figureer vraag 1 deurgaans onderliggend. Die meeste tyd en ruimte gaan aan vraag 2 spandeer word, maar daar word ook uiteindelik na vraag 3 beweeg, om sodoende ’n bydrae te lewer om die gaping wat dikwels ontstaan tussen die bibliologiese en dogmatologiese onderafdelings van die teologie te help oorbrug.

Die probleem van dogmatiese eksegeese (wat sou neerkom op diskontinue interpretasie) waarna vroeër verwys is, figureer dus op *sekondêre* vlak en dikwels op *onderliggende vlak* in hierdie studie. In hierdie verband gaan hoofsaaklik gekyk word na die mate waarin die “beklee-” metafoor moontlike (ideologiese) kritiek kan lewer op ’n voorverstaan van God as die handelende subjek by die

doop, wat kenmerkend is van die Gereformeerde uitgangspunt, maar ook na ander teologiese aspekte van die doop gekyk word soos dit verband hou met die “beklee-” metafoor by Paulus. Die oogmerk hiervan is om enkele teologiese voorstelle op die tafel te plaas (in die lig van die resultate van die ondersoek) wat ’n sinvolle bydrae kan lewer tot ’n gesprek oor die doop, met die oog op ’n beter begrip maar ook ’n moontlike herevaluering van bepaalde aspekte van die klassieke Gereformeerde verstaan oor die doop, in samehang met bepaalde aspekte van ander babadoop-tradisies (bv. Roomse en Anglikaanse tradisies). Terselfertyd is die bedoeling om ook bepaalde aspekte (soos dit in verband staan met die “beklee-” metafoor) beter te begryp en te omskryf by diegene wat die belydenisdoop voorstaan.

Ridderbos (1966:444) sien die doop by Paulus as reeds deel van die reddende, eskatologiese handeling van God. As Gereformeerde teoloog, is die doop vir hom die plek waar God praat en handel (:411). Ridderbos sien dus God as die **handelende subjek** in die doop. Die verstaan van die handelende subjek by die doop is van kardinale belang vir die gesprek oor die doop. Indien God gesien word as die handelende subjek by die doop, sou dit belangrike implikasies inhou vir ’n teologie wat die babadoop ondersteun. As die mens gesien word as die handelende subjek by die doop, sou dit ’n deurslaggewende rol speel om die teologie van die belydenisdoop te ondersteun. Dieselfde saak kom aan die orde indien verwys word na die **objektiewe** of die **subjektiewe** karakter van die doop. Met “**objektiewe karakter**” word bedoel dat die gebeure van die doop buite die wil of die geloofservaring van die individu lê. Met “**subjektiewe karakter**” word bedoel dat die gebeure by die doop deel vorm van die bewuste geloofservaring en geloofsbesluit van die individu. Die term “subjektief” word dus nie verstaan in die negatiewe sin van die woord nie, maar word in hierdie sin bedoel as *tegniese term* wat die bewustelike betrokkenheid van die doopkandidaat identifiseer.

Daar word toenemend vrae gestel oor die aanpak van Ridderbos en die geldigheid van sy en ander uitsprake oor die doop in die lig van die Pauliniese tekste, veral ten opsigte van die onderskeid en ook kontras tussen die “objektiewe” of “subjektiewe” verstaan van die doop.

1.1.4 Hipotese

Die **hipotese** van hierdie studie is dat die “beklee-” metafoor soos dit in die briewe van Paulus voorkom ’n deurslaggewende sleutel is om die handelende persoon of subjek in die doop aan te dui. My daaropvolgende hipotese is dat die “beklee-” metafoor by Paulus in ’n bepaalde spanningsverhouding staan met die klassieke Gereformeerde interpretasie van die doop (asook ander babadoop-tradisies), waar God gesien word as handelende subjek in die doop, en dit dus identifiseer as ’n vorm van **diskontinue** interpretasie. Die studie is dus in die eerste plek ’n Nuwe-Testamentiese, eksegetiese studie, wat implikasies het vir die Sistematiese Teologie.

1.1.5 Semantiese en ander teologiese probleme

Die “beklee-” metafore self het hul eie problematiek. Aangesien dit metaforiese taal is, is die betekenis daarvan op die oog af onduidelik:

“Want julle almal wat in Christus gedoop is, het julle met Christus **beklee**” (Gl 3:27). “Lieg nie vir mekaar nie, omdat... julle jul met die nuwe mens **beklee** het...” (Kol 3:9-10)⁸. Wat beteken dit? Wat beteken dit om die nuwe mens of Christus “aan te trek?” (ἐνδύω) Dit is figuurlike taal wat nie in hedendaagse kontekste algemeen gebruik word en voor-die-hand-liggende betekenis dra nie.

Die probleem van die betekenismoontlikhede van metafore in die algemeen kom onmiddellik ter sprake. Van die probleemvrae wat hier figureer is: “Hoe koppel mens betekenis aan ’n metafoor?”, “Kan mens waarheidsaansprake aan Bybelse metafore koppel?”, en “Hoe bring mens Bybelse metafore by teologiese interpretasie uit?” In terme van die handelende subjek by die doop gaan dit nie net oor die inherente betekenis van die metafore nie, maar oor die tegniese manier waarop die metafoor aangewend word. Met ander woorde, dit vra vrae oor die vorm, aktionsart en modus van die werkwoord, die subjek van die handeling, die persoonlike aard of wederkerigheid daarvan al dan nie, en ook na die subjektiewe betrokkenheid, identiteits-aspek en die manier waarop die mens meeleef in die metafoor. Laasgenoemde hou verband met die aard en sin van

die metaforiese gebeure. Aparte aandag sal geskenk word aan hierdie problematiek in die algemeen en veral met betrekking tot die “beklee-” metafoor by Paulus. Parallel hiermee gaan ook gekyk word na dieselfde of soortgelyke metafore in die sosiale en kulture konteks waarin Paulus homself bevind het. Dit roep vrae op oor die verband al dan nie tussen die gebruik van sodanige metafore in die antieke kulture en Paulus se gebruik daarvan, asook die moontlike verband met die teologiese inhoud daarvan by Paulus, en in watter mate die “beklee-” metafore uniek is in Paulus se gebruik al dan nie.

Daar is baie geskryf oor die indikatief-imperatief verhouding⁹ in die briewe van Paulus (vgl. Ridderbos 1966:279-284). Gewoonlik kry die indikatief egter die meeste aandag. In hierdie verband kan veral verwys word na die ἐν Χριστῷ, σὺν Χριστῷ en die ὑπὲρ ἡμῶν formules, asook na die feit dat Christus as die “corporate personality,” reeds namens ons, as ons representant, die indikatief van die heil bewerkstellig het. Wanneer daar wel oor die imperatief geskryf word, is dit gewoonlik as keersy van die indikatief. Die imperatief self word gewoonlik nie in diepte uitgewerk of ontleed en die implikasies daarvan vir die paranese van Paulus aangedui nie. Die verhouding tussen indikatief en imperatief staan in 'n nuwe verband met die vraag na die handelende subjek in die doop. Met ander woorde, word die doop ten diepste as indikatief of as imperatief verstaan?

My hipotese is dat die “beklee-” metafoor ten diepste as imperatief funksioneer, maar ook in 'n nuwe verband staan met die indikatief van die heil, en 'n belangrike rol speel om die verband tussen die indikatief en imperatief in Paulus se teologie te belig.

1.2 Metodologie

Die ideaal met enige gespesialiseerde ondersoek is, aan die een kant, om dit so omvattend as moontlik te doen. Met ander woorde, dit wat ondersoek word, moet vanuit soveel as moontlik hoeke of perspektiewe bestudeer word. Indien dit slegs

⁸ Kyk die bespreking in 1.3 (en voetnota 11) waarin Paulus se outeurskap van Kolossense gemotiveer word.

⁹ Die indikatief-imperatief verhouding moet nie verstaan word as 'n rigiede, epistemologiese raamwerk nie, maar word ingespan in terme van die nuttigheidswaarde daarvan vir 'n beter verstaan van die doop by Paulus. Ruimte laat nie 'n bespreking van die indikatief-imperatief verhouding by Paulus, veral oor hoe dit in huidige sekondêre literatuur aan die orde kom, toe nie.

by 'n semantiese of tekstuele ondersoek bly, sal die resultate van so 'n ondersoek beperk wees. Ideaal gesproke moet die ondersoek dus multidimensioneel van aard wees.

Aan die ander kant is dit buite die reikwydte van hierdie tesis om alle moontlike benaderingswyses te volg en dit aan te bied as 'n potpourri van bevindings oor die “beklee-” metafoor by Paulus. Dit sou die ideaal wees om die onderskeie metodes binne 'n logiese sisteem te orden. 'n Moontlike hermeneutiese benadering om te oorweeg is dié van Vernon Robbins (1996).

Robbins werk met 'n sosio-retoriese model. Die “sosio” verwys na die hulpbronne wat die antropologie en die sosiologie bied. “Social-scientific approaches – which study social class, social systems, personal and community status, people on the margins, and people in positions of power – have become more and more common and important during the last half of the twentieth century” (Robbins 1996:1). Die “retoriese” verwys na die manier waarop taal in 'n teks 'n medium is vir kommunikasie tussen mense. Dit handel oor die onderwerpe wat 'n teks kies om denke, gesprekke, stories en argumente voor te stel.

Die sosio-retoriese metode maak gebruik van literêre kritiek, sosiaalwetenskaplike kritiek, retoriese kritiek, postmoderne kritiek en teologiese kritiek. Dit vorm deel van 'n geïntegreerde metode. Robbins (1996:1-3) sistematiseer sy metode aan die hand van die beginsel dat daar 'n veelheid van teksture (“multiple textures”) is in 'n teks:

- Die **interne tekstuur** (“inner texture”) hou verband met die voorkoms en gebruik van sekere woorde of begrippe: bv. herhaling, inleidings, afsluitings, argumente ens. Literêre en retoriese tegnieke is van belang.
- Die **intertekstuur** (“intertexture”) van 'n teks het te make met die verrekening van verskynsels wat buite die teks lê. Mondelinge of geskrewe intertekstuur word vergelyk met die taal in ander tekste en die taalgebruik van mense in die alledaagse lewe. Sosiale intertekstuur het te make met die kere wat mense aantrek, die struktuur van families en huishoudings, die politieke bestel, militêre aktiwiteite, die verdeling van voedsel, geld en dienste. Kulturele intertekstuur hou verband met die modusse van verstaan en geloof, met ander

woorde die idees wat mense het oor hulle belangrikheid, geleenthede en verantwoordelikhede in die wêreld. Historiese intertekstuur het te make met gebeurtenisse wat buite tekste plaasvind, en wat geskiedenis word aan die hand van 'n narratiewe proses.

- Die **sosiale en kulturele tekstuur** (“social and cultural texture” – nie sosiale en kulturele *intertekstuur* nie) het te make met die vermoë van die teks om sosiale hervorming, onttrekking, of opposisie teweeg te bring, en om kulturele persepsies van dominansie, ondergeskiktheid, andersheid of uitsluiting aan te wakker.
- Die **ideologiese tekstuur** (“ideological texture”) het te make met alliansies en konflikte wat die taal in 'n teks aanwakker. Dit hou verband met die posisionering van die teks en die interpreteerders ten opsigte van ander individue en groepe. Dit gaan oor die aard van die gesigspunt wat die teks of taal huldig.
- Die **sakrale tekstuur**¹⁰ (“sacred texture”) van 'n teks bestaan in tekste wat die verhouding tussen die mens en die goddelike op een of ander manier aanspreek. Dit hou verband met die etiese dimensie.

Die vraag is nou of Robbins se metode die mees geskikte metode is om 'n studie te maak van die “beklee-” metafoor by Paulus. Die probleem is dat 'n studie van die metaforiese “beklee-” tekste nie werk met een teks nie, maar met verskeie Nuwe Testamentiese tekste. Aan die ander kant kan die Pauliniese literatuur as 'n teks beskou word, in soverre daar 'n mate van koherensie in die Pauliniese briewe bestaan (vgl. Beker 1980:351). Hoewel hierdie studie nie gebaseer is op 'n sosio-retoriese benadering as sodanig nie, is daar wel raakpunte met betrekking tot die vyf teksture van die teks wat Robbins noem. Die volgende metodologie word voorgestel:

1. Die eerste aspek is om na die “beklee-” uitdrukkings te kyk aan die hand van 'n semantiese studie. Aangesien “beklee-” tekste wat ondersoek word gesien word as metaforiese uitdrukkings, sal dit nodig wees om dit te ondersoek aan

die hand van metafoorteorie. Daarna sal 'n semantiese ondersoek volg wat gebaseer is op die metodiek van Louw & Nida (1988) – 'n ondersoek wat nie noodwendig op elke vlak van die semantiek gaan ingaan nie, maar wel sekere merkers en velde gaan afbaken aan die hand waarvan 'n eksegetiese studie geloots kan word. 'n **Sinchroniese** benadering is in hierdie verband van toepassing. Die metafoor gaan bestudeer word aan die hand van die konsep van bekleding soos dit by Paulus en ander geskrifte van dieselfde era voorkom. Hierdie aspek konstitueer dus die semantiese **valensie** (bindings- of kontekstuele waarde) van die “beklee-” konsep. Die titel: ἐνδύω- tekste, sou dus nie 'n volledige beskrywing wees nie, want ἐνδύω is nie die enigste term wat die konsep vervat nie. Verwante terme binne dieselfde semantiese veld sal ook bestudeer word. 'n Teologie word dus nie aan 'n sekere Griekse woord gekoppel nie (kyk Silva 1983:19), maar 'n sekere konsep word by Paulus nagevors. Sekere merkers (woorde) sal blootgelê word (wat die teenwoordigheid van die “beklee-” metafore aandui) en bestudeer word aan die hand van hul vorm en frekwensie in die Pauliniese literatuur. Sekere “beklee-” teksgedeeltes sal deur die sistematisering van merkers uitgewys word. Hierdie teksgedeeltes sal eksegeties bestudeer word met in ag neming van Balz en Schneider (1991:452) se verklaring van ἐνδύω in die Nuwe Testament. Hulle onderskei tussen a) doop en Christologie, b) paranese, en c) eskatologie. Die verband waarin die paranese en sekere aspekte van die Christologie in verband staan met die imperatiewiese en subjektiewe aard van die doop gaan bespreek word, asook die moontlike raakpunte met die eskatologie. Die bedoeling is om die “beklee-” metafoor by Paulus in sy groter tekstuele konteks te bestudeer en daarna die verband met die beoogde gesprek oor die doop bloot te lê. Hierdie faset kom ooreen met die **interne tekstuur** (“inner texture”) van Robbins.

2. Daar sal gekyk word na die wêreld agter die teks. Die “beklee-” tekste gaan bestudeer word in vergelyking met voor-Bybelse of buite-Bybelse literatuur en ander tekste. Op dieselfde wyse gaan die kleredrag, kultuur en sosiale strukture van die mense in die tyd van die Nuwe Testament ook onder

¹⁰ Hierdie “texture” is later deur Robbins bygevoeg en maak ruimte vir 'n sterker teologiese komponent in sy benadering (wat skynbaar 'n leemte was).

oënskou geneem word. Dit het te make met die **intertekstuur** (“intertexture”) soos Robbins dit beskryf.

3. Daar sal ook gekyk word na die invloed van die “beklee-” formules in terme van die kulturele persepsies van ondergeskiktheid, gelykheid of uitsluiting wat dit aangewakker het. Dit kom ooreen met die **sosiale en kulturele tekstuur** (“social and cultural texture”) van Robbins.
4. Op ’n laaste vlak sal die resultate van die eksegeese van die “beklee-” metafoor gemeet word aan bestaande dogmatologiese beskouinge en die kritiek wat hierdie studie daarop lewer, deur onder andere te verwys na die *interpretasie riglyn* soos hierbo bespreek. Die oogmerk is om verdere gesprek hieroor te stimuleer. Dit kom ooreen met die **ideologiese tekstuur** (“ideological texture”) en die **sakrale tekstuur** (“sacred texture”) van Robbins.

Aangesien hierdie ondersoek verband hou met die verstaan van die doop by Paulus, gaan gepoog word om enkele lyne tussen die Nuwe Testamentiese eksegeese en die dogmatiek en etiek bloot te lê. Vir die doel van die studie is dit dus onvermydelik om ’n mate van interdisiplinariteit te bereik, sonder om totaal buite die veld van die Nuwe Testament te beweeg. Die bedoeling is om geïnterpreteerde eksegetiese materiaal na vore te bring waarvan sinvolle dogmatologiese afleidings gemaak kan word, om sodoende die gaping tussen die bibliologiese vakke en die dogmatologiese vakke te help oorbrug.

1.3 Studieveld

Die bronne van studie is die Pauliniese literatuur: dit is die dertien briewe wat die naam van Paulus dra. Hiermee wil ek nie die probleem van Pauliniese outeurskap ignoreer wat by 2 Tessalonisense, Kolossense, Efesiërs en die pastorale briewe ter sprake kom nie. In die geval van 2 Tessalonisense en die pastorale briewe is die probleem nie van toepassing nie, aangesien dit nie materiaal bevat wat relevant is ten opsigte van die veld van studie nie. Die argumente teen Pauliniese outeurskap by Efesiërs en Kolossense is na my

mening nie onomwonde nie¹¹, en die meeste teoloë erken dat hierdie briewe die materiaal in die ander Pauliniese materiaal reflekteer (Harvey 1992:331). Vervolgens sal deurgaans in hierdie studie na Paulus as outeur van Kolossense en Efesiërs verwys word en geïnkorporeer word in die studieveld.

Daar sal ook gekyk word na die voorkoms van die “beklee-” metafoor buite die Pauliniese literatuur en die moontlike invloed al dan nie op Paulus se gebruik van die metafoor.

¹¹ M.b.t. Efesiërs dui Kruger (1981b:42) op die talle stilistiese ooreenkomste met die ander *paulina*: antitetiese stelling (bv. Ef 5:14), die aanwending van 'n eenvoudige prosaritme (bv. Ef 3 in vgl. met Rm 8), die gebruik van paronomasiae (bv. Ef 3:6 in vgl. met Rm 1:29,31; 2:1; 5:16 ens.), die kwistige gebruik van die genitief (Ef 1:4; 2:14; 4:9), die oorbodige gebruik van ἐλθὼν (Ef 2:17 in vgl. met 1 Kor 2:1 ens.), die gebruik van die Semitiese omskrywing met *mond* (Ef 4:29; 6:19), die voorliefde vir ἄρα οὖν (in vgl. met Rm en 20 keer in 1 en 2 Kor) en δὲ (5 keer in Ef en 22 keer elders by Paulus), asook die gebruik van beeldspraak, asundeton en ellips. Hoehner (2003:2-61) lewer 'n uitgebreide verdediging vir Pauliniese outeurskap van Ef. Hy lê klem op die feit dat Ef van die vroegste attestasie van enige boek in die Nuwe Testament het, en dat dit voortduur tot in die laaste twee eeue. Hoehner argumenteer dat die vroeë kerk nie net nader aan die situasie was nie, maar hulle was ook baie bedrewe in hulle oordeel oor outentieke en valse komposisies. Hy sê die manier waarop Ef verskil met die ander briewe van Paulus, argumenteer nie genoegsaam vir die verwerping van Pauliniese outeurskap vir die brief nie. Hy skryf die variasies toe aan die verskille in inhoud, en die karakter en behoeftes van die ontvangers van die brief. Hy meen daar moet toegelaat word vir die ontwikkeling van Paulus se eie denke (:60-61). O' Brien (1999:4) wys daarop dat dit nie voor die laat agtiende en vroeë negentiende eeu was wat Pauliniese outeurskap by Ef bevraagteken is nie. Die kerkvaders het gereeld daarna verwys en Paulus se outeurskap erken. Hy hanteer die meeste van die argumente teen Pauliniese outeurskap, maar verdedig steeds Paulus as outeur. Hy meen dat die ontkenning van Pauliniese outeurskap meer probleme skep as oplos (:5-37). Hoewel hy die probleme rondom pseudonimiteit erken, is dit nie vir hom onoorbrugbaar nie en hy wys ook op die probleme wat verdedigers van pseudonimiteit moet oplos. Hy maak ook ruimte vir die modifikasie van Paulus se denke na gelang van die omstandighede (:37-47).

Wat Kolossense betref, dui Thompson (2005:2-3) daarop dat baie van die verskille in taal en styl by Kol in vergelyking met die onbetwiste Pauliniese briewe verklaar kan word deur die feit dat Paulus persoonlike verbintenisse gehad het met die gemeentes in Galasië en Korinthe. Die evangelie was eerste aan die gelowiges in Kolosse verkondig deur Epafras (Kol 1:7). Dit verklaar die sagter retoriek van die brief in vergelyking met die ander. Sy meen ook dat, hoewel bepaalde temas nie in Kol voorkom nie (bv. regverdiging, die wet, die rol van die Gees en eskatologie), baie hiervan verklaar kan word deur die feit dat hierdie kwessies nie problematies was vir die Christene in Kolosse nie. Sy hou versigtig en gebalanseerd vas aan Pauliniese outeurskap, sonder om die moeilikhede te ontken (:4-5).

2. ἘΝΔΥΩ EN VERWANTE WOORDE: METAFOOR EN SEMANTIEK

George (1994:279) beskryf die metafoor van Gl 3:27 so: “Paul described all that baptism was given to represent in one of the most striking metaphors found anywhere in the New Testament, that of ‘putting on’ Christ.” Soos in die inleiding verduidelik is, het die tipiese “beklee-” tekste nie sonder meer duidelike betekenis vir ’n hedendaagse leser nie. Uitdrukkings soos “beklee julle met Christus” (Gl 3:27; Rm 13:14), “julle het jul met die nuwe mens beklee” (Ef 4:24; Kol 3:10) of “met die borswapen van geregtigheid aan” maak op die oog af nie veel sin nie. Hierdie ondersoek fokus op hierdie figuurlike en metaforiese taal by Paulus: waar die normale “klere” wat aan- of uitgetrek word, vervang word deur ’n ander konsep: “nuwe mens,” “Christus,” “geregtigheid,” ens. Aangesien die **metaforiese “beklee-” frases** in die briewe van Paulus ondersoek word, is dit nodig om hierdie frases te verstaan teen die agtergrond van metafoorteorieë en die funksie van metafore in ’n teologiese konteks.

2.1 Metafoorteorieë

Brummer (2005:6) dui twee gebruike van die term “metafoor” aan: 1) ’n stylfiguur wat onderskei word van die letterlike gebruik van taal en 2) ’n onderdeel van alle menslike denke en ervaring waarin die onderskeid tussen die letterlike en

figuurlike nie geld nie. Die gebruik wat van belang is met die oog op hierdie studie is die eerste gebruik (1).

Mooij (1976:29-38; vgl. Van Deventer 1986:68) onderskei 'n aantal metafoorteorieë aan die hand van sy evaluering van die referensiële kapasiteit van 'n metafoor. Dualistiese teorieë het 'n tweeledige verwysing in metaforiese woorde, en monistiese teorieë het 'n enkelvoudige verwysing in metaforiese woorde:

1. Monistiese teorieë: verlies van verwysing na letterlike uitbreiding in metaforiese uitdrukkings.
 - Konnotasie teorieë: betekenis van metaforiese woorde verklaarbaar as deel van hul letterlike betekenis (konnotasies), bv. A. Reichling, M.C. Beardsley, Jean Cohen, Robert J. Matthews.
 - Teorieë waarvan die betekenis van metaforiese woorde verklaarbaar is op grond van ander eienskappe van hul letterlike betekenis, bv. die “substitution view.”
 - Teorieë op grond waarvan die betekenis van metaforiese woorde nie verklaarbaar is nie, bv. Martin Foss.
2. Dualistiese teorieë: verwysing na letterlike uitbreiding word behou in metaforiese uitdrukkings.
 - Vergelykingsteorieë, bv. Paul Henle.
 - Interaksieteorieë: daar is twee subjekte in 'n metafoor, die een word verstaan aan die hand van die ander, bv. Wilhelm Stählin, Karl Bühler, I. A. Richards, Max Black (Mooij 1976:37).

Van Deventer (1986:68) wys daarop dat laasgenoemde teorie (die interaksieteorie) verkies word deur meeste teoretici. Richards (1965:93) sê as 'n metafoor gebruik word, is daar twee gedagtes van verskillende dinge wat deur een woord of frase aangedui word. Die betekenis daarvan is die produk van **interaksie**. Daar is dus twee bestanddele in 'n metafoor teenwoordig: a) die

saam bestaan van twee gedagtes oor twee verskillende dinge en b) die daarstel van betekenis deur die interaksie tussen twee gedagtes (Van Deventer 1986:69).

Grabe (1984:8) brei hierop uit deur te verwys daarna dat 'n eenvoudige metafoor gewoonlik voorkom in 'n sin waar sekere woorde letterlik gebruik word en die ander metafories. Die metaforiese woord word dan gesien as die *fokus*, en die res van die sin as die *raamwerk*. Die betekenis van die metafoor is afhanklik van die sintaktiese konteks waarbinne dit voorkom. Daar bestaan dan 'n bepaalde wisselwerking tussen letterlike en figuurlike taalgebruik (:12).

2.2 Die skep van nuwe betekenismoontlikhede

Van Deventer (1986:69) verduidelik dat in die metafoor: “die mens is 'n wolf,” die mens deur die lens van 'n wolf gesien word. Ricoeur (1976:46) wys daarop dat die letterlike en figuurlike betekenis van 'n metafoor in 'n verhouding staan waar daar 'n **interaksie van verwysings** is wat die literêre werk as 'n geheel karakteriseer. Die betekenis daarvan is dus afhanklik van die interaksie tussen die twee elemente. Macky (1990:60) brei meer uit op hierdie interaksie, naamlik dat die effek van metafore na twee rigtings kan figureer. Met verwysing na “die mens is 'n wolf” word nie net aan die mens gedink as 'n wolf nie, maar ook aan 'n wolf as meer menslik as wat mens andersins sou dink. Beide subjekte (die wolf en die mens) se betekenis word verander.

Binne hierdie verskuiwing van betekenis is daar ook 'n bepaalde **spanning** tussen die twee (vgl. Van der Merwe 1984:133). Grabe (1984:10) noem dit 'n verrassingseffek. Dit word beskou as 'n essensiële bestanddeel van 'n metafoor.

Gilbert Ryle beskryf dit as 'n “category mistake” (kyk Degenaar 1970:297). Hierdie kategorie-fout word opsetlik gemaak in die geval van 'n metafoor – “a calculated error” (Ricoeur 1975:78; vgl. Degenaar 1970:297). So gesien word mens geforseer om nuwe betekenis aan die woord te gee – 'n betekenisuitbreiding wat tot gevolg het dat dit sin maak waar 'n letterlike interpretasie nie sin maak nie (vgl. Ricoeur 1975:78).

Wanneer 'n metafoor gesien word as 'n plaasvervanger vir 'n meer letterlike uitdrukking, is daar slegs een manier om hierdie plaasvervangende funksie te verklaar, en dit is by wyse van 'n ooreenkoms. Daarom word dikwels na 'n metafoor verwys as 'n afgekorte vergelyking. Macky (1990:49) definieer 'n metafoor só: "Metaphor is that figurative way of speaking (and meaning) in which one reality, the Subject, is depicted in terms that are more commonly associated with a different reality, the Symbol, which is related to it by Analogy."

In wese is 'n metafoor 'n stuk taalgereedskap wat gebruik word om **nuwe ervarings te beskryf** waarvoor daar nie klaar linguistiese hulpbronne beskikbaar is nie (Vgl. Van Deventer 1986:71-72). Volgens Ricoeur (1975:80) kom **nuwe semantiese velde** tot stand deur die gebruik van metafore.

Van der Merwe (1984:141) stel dit so:

Deurdat die metaforiese taalgebruik nuwe betekenis stig op die drumpels van onsin, word die grense van ons onkunde voortdurend verskuif en die moontlikhede van ons kennis algaande vermenigvuldig. Metaforiese taalgebruik vervul dus nie alleen 'n betekenisstigende funksie nie, maar openbaar ook 'n kennisverbredende krag en daarom 'n synsonthullende vermoë.

Dit is om hierdie rede dat Van der Merwe (1984:114) nie praat van die metafoor as stylfiguur nie, maar as "onontbeerlike semantiese vermoë van taal as aktuele spreke." Die metafoor is 'n taalvorm wat die vermoë om **betekenis te skep**, versterk (vgl. Macky 1990:43). Dit maak dit moontlik om buite die grense van presiese semantiese velde te beweeg.

Lycan (2000:177) wys daarop dat metafore dikwels meer informatief en illuminerend is, en ook 'n **belangrike waarheid** (vgl. Thiselton 2007:79) kan uitdruk. Die "beklee-" metafoor by Paulus bied daarom ook 'n verhelderende perspektief op die manier hoe hy betekenis gee aan die doop¹², en werp nuwe lig op die dieper betekenis van die doop in die algemeen. Collins (2008:225) kom hiermee ooreen as hy in die algemeen praat oor Paulus se gebruik van metafore:

¹² Kyk veral Paulus se uitbeelding van die doop as bekleding met Christus (Gl 3:27).

The metaphors that enhanced Paul's letters are an integral part of his rhetorical appeal. He does not use metaphor for the sake of metaphor nor did he use it for the sake of mere ornament. His images were part of the very fabric of his argument, to make the appeal or to clarify his point.

2.3 Metafoor in teologiese konteks: 'n Uitdaging

Vir die semantiese bestudering van die "beklee-" tekste as **implisiete**¹³ metafoor is dit dus nie die einddoel om die metafoor presies semanties te probeer plaas nie, maar om **nuwe betekenismoontlikhede** bloot te lê waarvan nuwe teologiese afleidings gemaak kan word.

In hierdie opsig is die belang van die ko-tekste en konteks waarin die metafoor voorkom, deurslaggewend. Hierdie twee aspekte is myns insiens die enigste bepalende faktore wat help om die funksie en betekenis van die metafoor aan die lig te laat kom. Dit hou op sy beurt verband met die rekonstruksie van die wêreld agter die teks – veral die sosiologiese agtergrond.

Die feit dat die betekenis van 'n metaforiese uitdrukking nie op die oog af duidelik is nie, moet egter nie as 'n probleem gesien word nie, maar as 'n **uitdaging en geleentheid** tot die skep van nuwe verstaanshorisone. Hierdie moment van kreatiwiteit beteken egter nie dat betekenis op 'n lukrake en onwetenskaplike wyse tot stand kom nie, maar dat rekonstruksie plaasvind aan die hand van sekere waarskynlikhede.

Hierdie nuwe betekenis moet altyd weer getoets word aan die ko-tekste waarin die metafore voorkom. Soos genoem in die inleiding, moet die nuwe betekenis (interpretasie) getoets word aan die logiese opbou en die betekenis van die teks wat op die oppervlakte daarvan lê. Die interpretasie moet dus ideaal gesproke in 'n kontinue verhouding met die grondteks staan.

Dit kan soms nodig wees om 'n hoë mate van kreatiwiteit aan die dag te lê, om die logika van die teks beter tot sy reg te laat kom en sodoende die teks beter te

¹³ Dit staan teenoor 'n **eksplisiete** metafoor wat gewoonlik saam met die werkwoord "is" gebruik word: bv. "ek is die waarheid" (Wiese 1986:20).

verstaan. Wetenskaplikheid en kreatiwiteit staan dus nie teenoor mekaar nie (vgl. Brueggemann 1993:13).

Met verwysing na Garrett Green, bevestig Thiselton (2007:331) die verband tussen metafoor en verbeelding in die kommunisering van waarheid, wat ook deelneming en self-betrokkenheid veronderstel. Laasgenoemde vorm deel van die hermeneutiese dialektiek tussen die verstaans- en verduidelikings-aspekte van die totale hermeneutiese proses (:119-144)¹⁴.

2.4 Semantiese afbakening: voorkoms en betekenisvelde

Aangesien “Ἐνδύω” direk met die “beklee-” metafoor in verband staan, word dit as die belangrikste lekseem beskou in die semantiese afbakening van die studieveld. Soos reeds genoem, is ’n **sinchroniese** benadering belangrik (Silva 1983:19). Die “beklee-” metafoor moet dus ook ondersoek word aan die hand van die begrip of konsep van kleding by Paulus, eerder as dat ’n sekere Griekse woord bestudeer word en ’n teologie daaraan opgehang word. Soos die titel van hierdie hoofstuk suggereer, is die bedoeling nie om in hierdie hoofstuk ’n volledige semantiese analise van die “beklee-” **begrip** of **konsep** te maak nie, maar eerder om die studieveld af te baken waarbinne die **metafoor** by Paulus bestudeer moet word. Dit word gedoen aan die hand van woordeboekbetekenisse, wat in ’n groot mate as tentatief beskou moet word.

Die manier waarop Louw & Nida (1988 Vol. 1:525-528) semantiese domeine uiteensit, blyk die mees sinvolle beginpunt vir hierdie studie te wees. Hulle sluit 29 verskillende semantiese domeine in onder die veld van “activities involving clothing and adorning,” waaronder 34 woorde of begrippe voorkom.

¹⁴ Vgl. Macky 1990:268-269. Volgens Thiselton (2007:119-144) het die verstaans-komponent te make met die beliggaamde, betrokke, deelnemende, kontingente taalhandeling: die meer hermeneutiese komponent. Die verduidelikings-komponent het te make met die koherensie, sistematiek en die aanspraak op waarheid: die meer epistemologiese komponent. Thiselton inkorporeer dus die epistemologiese komponent by die totale hermeneutiese proses in teenstelling met die meer positivistiese, postmoderne neiging om die hermeneutiese en epistemologiese dimensies van mekaar te skei, soos bv. Heyduck (in Thiselton 2007:127-128) en Rorty (in Thiselton 2007:131) doen.

Soos reeds gesê, is Ἐνδύω die vernaamste term wat in verband met die “beklee-” metafoor by Paulus gebruik word. Buiten 1) Ἐνδύω, stel Oepke (1968:318) die volgende verwante begrippe voor: 2) ἔκδύω, 3) ἀπεκδύομαι / ἀπέκδυσις, en 4) ἐπενδύομαι. Brown (1975 Vol. 1: 314) voeg 5) ἀποτίθημι by. Vervolgens word hierdie vyf terme in hierdie studie beskou as **primêre merkers** vir die “beklee-” gedeeltes:

2.4.1 Ἐνδύω

Paulus gebruik die woord Ἐνδύω 12 keer in sy briewe waarvan dit in al 12 gevalle ’n **figuurlike** betekenis het (Balz & Schneider 1991:452).

Voorkoms

Rm 13:12,14; 1 Kor 15:53,54; 2 Kor 5:3; Gl 3:27; Ef 4:24; 6:11,14; Kol 3:10,12; 1 Ts 5:8.

Omstrede voorkoms in 2 Kor 5:3.

Die Nestle-Aland teks (27-ste uitgawe) en die UBS teks lees hier: ἐκδυσάμενοι en nie Ἐνδυσάμενοι nie. Hierdie lesing is gebaseer op D^{*c} (Kodeks Bezae), ar f^c (Latynse tekste), Tertullianus en Spekulum (Pseudo-Augustinies). Die 25-ste uitgawe van Nestle-Aland het Ἐνδυσάμενοι gelees. Dit is gebaseer op P⁶⁴ (Papirus 46: ’n baie belangrike papirus, want dit was voor die derde eeu ná Christus geskryf), κ (Kodeks Sinaiticus), B (Kodeks Vaticanus), C (Kodeks Efraïmi), D² (2-de korrektor: Kodeks Bezae), Ψ (Kodeks Athos), 0243 (Majuskel), 33, 1739 en 1881 (Minuskels), M lat sy co (Meerderheidstekste: Latynse, Siriese en Koptiese vertalings) en Cl (Klements). Volgens Metzger (1971:579) is dit moeilik om te kies tussen Ἐνδυσάμενοι en ἐκδυσάμενοι. Hy kies op grond van eksterne getuïenis vir Ἐνδυσάμενοι. Hy meen dat die Komitee (wat besluit het oor die Nestle-Aland teks) het op grond van (klaarblyklike) interne getuïenis vir ἐκδυσάμενοι gekies. Dit sou dan toutologie (met vers 2) voorkom en oënskynlik die banaliteit van die teks verbloem. Ek stem saam met Metzger (1971:580) as hy afsluit deur sy eie siening weer te gee: “In view of its superior external support the reading Ἐνδυσάμενοι should be adopted, the reading ἐκδυσάμενοι being an early alteration to avoid apparant tautology.” Dit is ook interessant om daarop te

let dat die meeste bekende Engelse vertalings van die Bybel (nuut en oud) Ἐνδυσάμενοι vertaal. Selfs die Revised Standard Version wat op die Nestle-Aland teks gebaseer is, vertaal: “by putting it on.”

Op grond van die sterk eksterne tekskritiese getuigenis voeg ek dus 2 Kor 5:3 by die lys van “Ἐνδύω-” tekste by.

Betekenisveld

Louw & Nida (1988 Vol. 1:525, domein 49.1) dui die betekenis van Ἐνδύω soos volg aan: “to put on clothes, without implying any particular article of clothing – 'to clothe, to dress, to put on'.”

Brown (1975:314) gee die betekenis van Ἐνδύω soos volg weer:

endyō (Homer onwards) means (trans.) dress, clothe; it takes an acc. of the thing (Homer), or a double acc. of the person and thing (Aristoph.). Intrans. it is used lit. (Homer) meaning dress oneself, put on, e.g. a garment, weapon, and fig. meaning assume qualities, virtues (e.g. take courage, Aristoph.), later also assume the part of a person (e.g. play the role of Tarquin, Dionysius of Halicarnassus).

Danker (2000:333) se tweede betekenis is: “mid. to put any kind of thing on oneself, *clothe oneself, put on, wear.*”

Renn (2005:187) gee die betekenis van die onderskeie tekste soos volg aan:

In Rom 13:12 the term indicates the symbolic action of “putting on” the (spiritual) armour of light. Similarly, Eph 6:11,14; 1 Thess. 5:8 describe “putting on” the whole armor of God – spiritual weapons against satanic attacks. **endyō** also indicates the act of “embracing” the Lord Jesus Christ as Lord of one’s life through faith and repentance (cf. Rom. 13:14; Gal. 3:27). “Putting on” the imperishable nature of immortality, referring to the appearance of the believer in glory, is noted in 1 Cor. 15:53ff.; 2 Cor. 5:3. Eph. 4:24; Col. 3:10ff. describe the act of “putting on” the new person (i.e., embarking on a godly lifestyle).

Balz en Schneider (1991:452), wat ’n hoër vlak van betekenis aan begrippe koppel (meer teologies), sê die figuurlike gebruik van Ἐνδύω in die Nuwe

Testament staan in verband met die volgende afdelings van Pauliniese teologie: a) doop en Christologie, b) parenese, en c) eskatologie. “These are connected in that all emphasize the newness of the reality mediated by Christ.” (:452). Brown (1975:316) kom grotendeels hiermee ooreen.

2.4.2 ἔκδύω

Voorkoms

2 Kor 5:4¹⁵

Betekenisveld

“To remove clothing from the body (as a reverse process of ἐνδύω 'to put on') – to take off clothes, to strip off.” (49.18 in Louw & Nida 1988 Vol. 1:527). In hierdie konteks word ἔκδύω figuurlik gebruik.

Brown (1975:315) wat 'n meer teologiese benadering volg, sê daar is 3 moontlike betekenisse van ἔκδύω by Paulus:

a) Paulus het Christus se wederkoms begeer voor sy dood, want die dood sou 'n tussentydse, liggaamlose toestand meebring (γυμνός) – 'n naakte bestaan. Daarom wou Paulus nie sy kleed (liggaam) verloor (deur die dood) nie, maar het begeer om verder bekleed te word by die wederkoms. Paulus se begeerte vir verlossing (Rm 8:23; 2 Kor 5:6) is egter een van die argumente hierteen.

b) Paulus wou nie die kleed van sy liggaam verloor nie, want die verlies daarvan is die lot van die ongelowiges, wat hulle aardse liggaam in die dood sou verloor, hetsy voor of ná die wederkoms. Hulle sou nie soos die gelowiges hemelse liggame beërf nie. Een van die groot argumente hierteen is dat Paulus uitgesien het na die gemeenskap met Christus in die tussentydperk (Flp 1:23).

c) Volgens Brown sou die derde moontlike betekenis wees dat Paulus 'n Gnostiese groep in Korinthe bestry het. Hy sê “The Gnostics longed to be freed of the covering of the body (→ *gymnos*)” (Brown 1975:315). Hierdie interpretasie

¹⁵ Vgl. die tekskritiese bespreking in 2.4.1, waar die lesing ἐνδυσάμενοι, en nie ἐκδυσάμενοι verkies word. 2 Kor 5:3 val dus nie onder hierdie kategorie nie.

sou dan ondersteun word daardeur dat Paulus nie die ongeklede toestand beklemtoon nie, maar om verder bekleed te word, en dat Paulus só die ideaal van die Gnostisiste om nie bekleed te wees nie, kontrasteer met die verdere bekleding met die nuwe liggaam. Hierdie lyn van argumentasie vind egter nie meer veel byval onder Nuwe Testamentici nie, aangesien die neiging is om Gnostisisme te verstaan as 'n latere ontwikkeling wat parallel met die Christelike tradisie ontwikkel het¹⁶.

Dit is 'n vraag of hierdie drie betekenisse waterdig van mekaar geskei kan word. Die onderskeiding tussen a) en b) by Brown is myns insiens nie duidelik genoeg nie: beide het te make met die verwisseling van kleded by die wederkoms. Die derde betekenis het wel toepassing in 'n ander konteks, maar lê myns insiens in dieselfde semantiese veld as a) en b), naamlik eskatologiese verwisseling van kleded. Dit is 'n verdere vraag waar die skeiding tussen semantiese veld en teologiese interpretasie lê. Dit is nie duidelik by Brown nie, maar dit bied ten minste 'n soort voorlopige afbakening van die begrip.

2.4.3 ἀποτίθημι

Voorkoms

Rm 13:12; Ef 4:22,25; Kol 3:8

Betekenisveld

“(A figurative extension of meaning of ἀποτίθημι 'to put away,' 85.44) to cease doing what one is accustomed to doing – 'to stop, to cease'.” (68.37 in Louw & Nida 1988 Vol. 1:659). Hoewel ἀποτίθημι nie in Louw & Nida onder die semantiese veld van “activities involving clothing and adorning” (soos hierbo bespreek) val nie, kan dit ook in 'n letterlike konteks van die uittrek van klere gebruik word (kyk Danker 2000:123). Dit word daarom as 'n tekstuele merker beskou.

ἀποτίθημι word in al die relevante teksverwysings figuurlik en metafories gebruik.

¹⁶ Kyk 4.3 vir 'n meer uitvoerige bespreking hiervan.

2.4.4 ἀπεκδύομαι / ἀπέκδυσις

Voorkoms

Kol 2:11,15; 3:9

Betekenisveld

“To take off or strip off clothing – 'to undress, to disrobe, stripping off'.” (49.20 in Louw & Nida 1988 Vol. 1:527).

Hierdie betekenis lê dus baie naby aan dié van ἐκδύω en lyk of dit 'n effens sterker vorm is. Dit word in al die gevalle figuurlik en metafoories gebruik.

2.4.5 ἐπενδύομαι

Voorkoms

2 Kor 5:2,4

Betekenisveld

“To put a garment on over existing clothing – 'to put on over, to put on an additional garment'.” (49.5 in Louw & Nida 1988 Vol. 1:525).

Die gebruik in beide vers 2 en 4 is figuurlik en metafoories.

2.4.6 Ander begrippe by Paulus

Buiten hierdie vyf begrippe, kom die volgende terme onder dieselfde semantiese veld van “activities involving clothing and adorning” (Louw & Nida 1988 Vol. 1:525-528) ook in die briewe van Paulus voor, en word in hierdie studie beskou as **sekondêre merkers**:

φορέω “to put on and to wear clothes – 'to wear, to dress'” (Rm 13:4 - letterlik; 1 Kor 15:49 - figuurlik)

περιζώννυμαι “to have a belt or sash around oneself – 'to gird oneself, to be girded'” (Ef 6:14 – figuurlik, metafoories)

κατακαλύπτομαι (1 Kor 11:6,7) en κατὰ κεφαλῆς ἔχω “to wear a covering over one's head – 'to have one's head covered, to cover one's head'” (1 Kor 11:4). In al drie gevalle word dit letterlik gebruik.

ὑποδέομαι “to put on and wear footwear (shoes, boots or sandals) – 'to put on, to tie on, to wear (footwear).’” (Ef 6:15 – figuurlik, metafores)

γυμνός “pertaining to wearing no clothing or being very scantily clothed – 'naked'” (1 Kor 15:37; 2 Kor 5:3)

γυμνότης “the state of being naked or only scantily clothed – 'nakedness'” (Rm 8:35; 2 Kor 11:27 - letterlik)

γυμνητεύω “to dress in worn-out, ragged clothing – 'to wear ragged clothing, to wear rags, to be poorly clothed'” (1 Kor 4:11 - letterlik)

κομάω “to wear long hair as part of one's attire – 'to have long hair, to appear with long hair, to wear long hair'” (1 Kor 11:14,15 - letterlik)

πλέγμα “anything which is intertwined or interlaced, either woven or braided – 'woven object, braided (hair)’” (1 Tm 2:9 - letterlik).

2.4.7 Begrippe buite die briewe van Paulus

Op grond van 'n konkordante studie, kom die begrippe binne dieselfde semantiese veld (Louw & Nida 1988 Vol. 1:525-528: soos aangedui in die semantiese veld van “activities involving clothing and adorning”) in die res van die Nuwe Testament soos volg voor:

ἐνδύω (Mt 6:25; 22:11; 27:28,31; Mk 1:6; 6:9; 15:20; Lk 8:27; 12:22; 15:22; 24:49; Hd 12:21; Op 1:13; 15:6; 19:14); ἐνδιδύσκω (Mk 15:17; Lk 16:19); ἱματίζω (Mk 5:15; Lk 8:35); ἀμφιάζω (tweede betekenis) (Lk 12:28); ἀμφιέννυμι (tweede betekenis) (Mt 6:30; 11:8; Lk 7:25); περιβάλλω (tweede betekenis) (Mt 6:29,31; 25:36,38,43; Mk 14:51; 16:5; Lk 12:27; 19:43; 23:11; Jh 19:2; Hd 12:8; Op 3:5,18; 4:4; 7:9,13; 10:1; 11:3; 12:1; 17:4; 18:16; 19:8,13); περίκειμαι (Mk 9:42; Lk 17:2; Hd 28:20; Hb 5:2; 12:1); σπαργανόω (Lk 2:7,12); περίθεις, εως (1 Pt 3:3); ζώννυμι of ζωννύω (tweede betekenis) (Jh 21:18; Hd 12:8); ἐγκομβόομαι (1 Pt 5:5); λαμβάνω (Jh 13:12*); φορέω (Mt 11:8; Jh 19:5; Jk 2:3); ἔνδυσις (1 Pt 3:3); καταστολή (1 Tt 2:9); ἔχω (Mt 3:4*); διαζώννυμι (Jh 13:4,5; 21:7); περιζώννυμι (Lk 12:35,37; 17:8; Op 1:13; 15:6); ὑποδέομαι (Mk 6:9; Hd 12:8); ἐκδύω (Mt 27:28,31; Mk 15:20; Lk 10:30); ἀποβάλλω (Mk 10:50; Hb 10:35); τίθημι (Jh 13:4*); γυμνός

(Mt 25:36,38,43,44; Mk 14:51,52; Jh 21:7; Hd 19:16; Hb 4:13; Jk 2:15; Op 3:17; 16:15; 17:16); γυμνότης (Op 3:18); ἐμπλοκή (1 Pt 3:3); πλέκω (Mt 27:29; Mk 15:17; Jh 19:2); χρυσόομαι (Op 17:4; 18:16).

Die woorde met 'n asterisk gemerk (*) kom ook elders in die Nuwe Testament voor, maar word slegs in die aangeduide tekste in die betrokke semantiese veld gebruik ("activities involving clothing and adorning" in Louw & Nida 1988 Vol. 1:525-528). Hoewel hierdie woorde telkens in verband met kleding by die betrokke teksgedeeltes gebruik word, word dit soms effens kunsmatig in hierdie semantiese veld ingebring (kyk voetnotas 5,6 en 9 in Louw & Nida 1988:526,527 waaruit dit blyk dat die inlating in die semantiese veld nie altyd onomwonde is nie).

2.5 Sistematisering van merkers

Aangesien ἐνδύω as die belangrikste merker van die "beklee-" metafoor gesien word, word die tekstuele studie grotendeels aan die "ἐνδύω-" tekste gewy. Die ander vier primêre verwante terme (ἐκδύω, ἀποτίθημι, ἀπεκδύομαι / ἀπέκδυσις, ἐπενδύομαι) kom op een na, in dieselfde agt teksgedeeltes as ἐνδύω voor: Gl 3:19-29; Kol 3:8-17; Ef 4:22-25; 1 Kor 15:42-54; 2 Kor 5:2-4; Rm 13:12-14; 1 Ts 5:8; Ef 6:11-15. Die enigste teksgedeelte wat bespreek gaan word, wat nie 'n vorm van ἐνδύω bevat nie, is Kol 2:11 en 15 (ἀπεκδύσει, ἀπεκδυσάμενος). Hier kom die tema van die uittrek van die vlees asook die tema van die doop ter sprake, en staan dus in noue verband met die "beklee-" metafoor. Die sekondêre merkers wat by die lys bygevoeg is (2.4.6), kom voor saam met ten minste een primêre merker.

Die sekondêre merkers wat nie spesifiek in verband met die "beklee-" metafoor staan nie omdat dit in 'n *letterlike* konteks gebruik word is die volgende:

φορέω in Rm 13:4; κατακαλύπτομαι, κατὰ κεφαλῆς ἔχω en κομάω in 1 Kor 11:4-15; γυμνός in Rm 8:35 en 1 Kor 15:37; γυμνότης in 2 Kor 11:27; γυμνητεύω in 1 Kor 4:11 en πλέγμα in 1 Tm 2:9.

Die merkers wat volgens die semantiese afbakening geïdentifiseer word om die tekste waarin die “beklee-” metafoor voorkom, aan te dui, is soos volg:

1. ἐνεδύσασθε: aoristos indikatief medium van ἐνδύω (Gl 3:27)
2. ἀπεκδύσει: datief enkelvoud van ἀπέκδυσις: funksioneer as bywoordelike frase (Kol 2:11)
3. ἀπεκδυσάμενος: aoristos partisipium van ἀπεκδύομαι (Kol 2:15)
4. ἀπόθεσθε: aoristos imperatief medium van ἀποτίθημι (Kol 3:8)
5. ἀπεκδυσάμενοι: aoristos partisipium medium van ἀπεκδύομαι (Kol 3:9)
6. ἐνδυσάμενοι: aoristos partisipium medium van ἐνδύω (Kol 3:10)
7. ἐνδύσασθε: aoristos imperatief medium van ἐνδύω (Kol 3:12)
8. ἀποθέσθαι: aoristos infinitief medium van ἀποτίθημι (Ef 4:22)
9. ἐνδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐνδύω (Ef 4:24)
10. ἀποθέμενοι: aoristos partisipium medium van ἀποτίθημι (Ef 4:25)
11. ἐφορέσαμεν: aoristos indikatief aktief van φορέω (1 Kor 15:49)
12. φορέσομεν: futurum indikatief aktief van φορέω (1 Kor 15:49)
13. ἐνδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐνδύω (1 Kor 15:53: eerste voorkoms)
14. ἐνδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐνδύω (1 Kor 15:53: tweede voorkoms)
15. ἐνδύσῃται: aoristos subjunktief medium van ἐνδύω (1 Kor 15:54: eerste voorkoms)
16. ἐνδύσῃται: aoristos subjunktief medium van ἐνδύω (1 Kor 15:54: tweede voorkoms)
17. ἐπενδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐπενδύω (2 Kor 5:2)
18. ἐνδυσάμενοι¹⁷: aoristos partisipium medium van ἐνδύω (2 Kor 5:3)
19. γυμνοὶ: manlik meervoud nominatief van γυμνός: funksioneer as bywoordelike frase (2 Kor 5:3)
20. ἐκδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐκδύω (2 Kor 5:4)
21. ἐπενδύσασθαι: aoristos infinitief medium van ἐπενδύω (2 Kor 5:4)
22. ἀποθώμεθα: aoristos subjunktief medium van ἀποτίθημι (Rm 13:12)
23. ἐνδυσώμεθα: aoristos subjunktief medium van ἐνδύω (Rm 13:12)

¹⁷ Kyk my tekskritiese bespreking van 2 Kor 5:3 (2.4.1) waar ἐνδυσάμενοι verkies word bo ἐκδυσάμενοι.

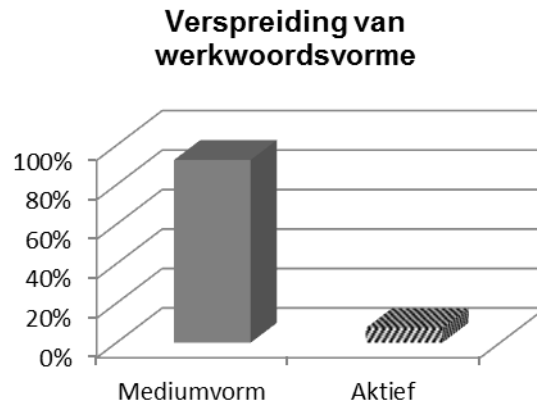
24. ἐνδύσασθε: aoristos imperatief medium van ἐνδύω (Rm 13:14)
 25. ἐνδυσάμενοι: aoristos partisipium medium van ἐνδύω (1 Ts 5:8)
 26. ἐνδύσασθε: aoristos imperatief medium van ἐνδύω (Ef 6:11)
 27. περιζωσάμενοι: aoristos partisipium medium van περιζώννυμι (Ef 6:14)
 28. ἐνδυσάμενοι: aoristos partisipium medium van ἐνδύω (Ef 6:14)
 29. ὑποδησάμενοι: aoristos partisipium medium van ὑποδέω (Ef 6:15)

Van die altesaam 29 “beklee-” merkers wat dien as merkers vir hierdie studie, kom 27 in die *werkwoordsvorm* voor (93.1 %), en 2 terme: ἀπεκδύσει in Kol 2:11 en γυμνοὶ in 2 Kor 5:3 (6.9 %), word in *bywoordelike* frases gebruik.



2.5.1 Werkwoordsvorme: die prominensie van die *mediumvorm*

Van die 27 werkwoorde kom 25 van die 27 voor in die *mediumvorm* (twee daarvan is *deponente*, en is afgelei van ’n medium-stam: ἀπεκδυσάμενος (Kol 2:15) en ἀπεκδυσάμενοι (Kol 3:9): aoristos partisipium van ἀπεκδύομαι). Mediumvorme maak dus 92.6 % van die totale aantal werkwoordsvorme uit. Die oorblywende 2 werkwoorde (1 Kor 15:49) kom voor as aoristos indikatief *aktief* (ἐφορέσασμεν), en as futurum indikatief *aktief* (φορέσομεν) onderskeidelik. Die aktiewe vorme beslaan dus 7.4 %.

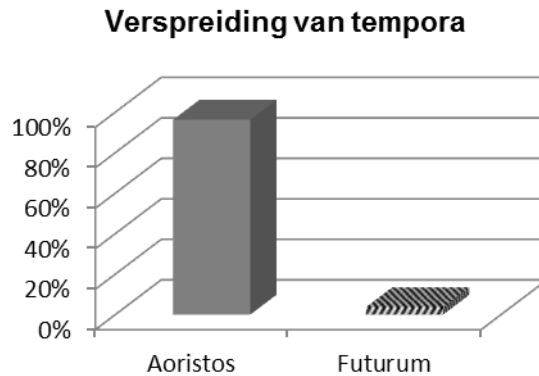


Die mediumvorm dui die **persoonlike** en **wederkerige** aard van die “beklee-” metafoor by Paulus aan. Volgens Van Rensburg (1953:101) het die medium oorspronklik altyd ’n wederkerige funksie gehad. Hoewel 2 van die 25 (8 %) mediumvorme *deponente* is, en dus nie ’n spesifieke wederkerige funksie het nie (:102), kan al ander 23 mediumvorme verstaan word aan die hand van hul onmiddellike wederkerige funksie of die **belang wat die onderwerp by die handeling het** (:101), met ander woorde, die **handelende subjek** (die mens as onderwerp van die handeling) kom duidelik na vore. Dieselfde afleiding word by implikasie deur Cronje (et al. 1988b:110) bevestig, naamlik dat die handeling binne die “persoonlike sfeer van die doener” bly. Zerwick & Grosvenor (1988:xxiii) sê: “the term of the action rests with the agent himself (or herself¹⁸).”

2.5.2 Die tempora van die werkwoorde: *aoristosvorm* prominent

Van die 27 werkwoorde kom 26 voor in die aoristosvorm. Dit beslaan dus 96.3 % van die werkwoorde. Dit is slegs *φωρέσομεν* (1 Kor 15:49) wat gebruik word as *futurum indikatief* (3.7 %).

¹⁸ My invoeging (PdT).

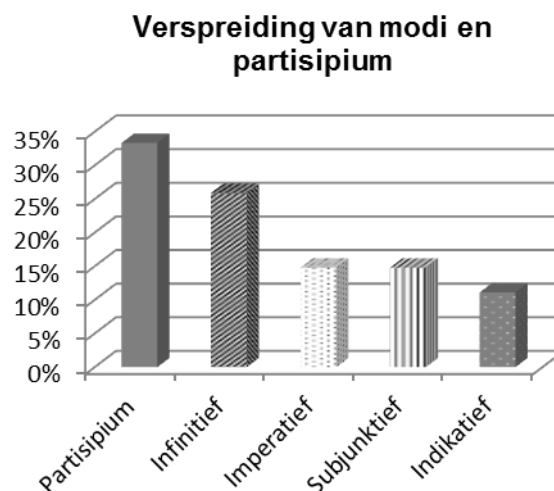


Die funksies van die tempora word grotendeels bepaal deur die modi van die werkwoorde en sal dus duidelik word soos wat die verskillende modi ontleed word.

2.5.3 Die modi van die werkwoorde en partisipiumvorme

Hoewel die partisipium nie spesifiek as 'n modus van die werkwoord verstaan word nie, aangesien dit beide werkwoordelike en bywoordelike eienskappe bevat (Van Rensburg 1953:109), word dit wel met die modi vergelyk, aangesien die een die ander uitsluit. Kruger (1981a:9) wys egter daarop dat in sy suiwer werkwoordelike funksie, die partisipium wel 'n sekere modus het.

Die modi van die werkwoorde is redelik eweredig versprei. Van die 27 werkwoorde kom 9 voor in die partisipiumvorm (33.3 %); 7 kom voor as infinitief (25.9 %); 4 kom voor as imperatief (14.8 %); 4 kom voor as subjunktief (14.8 %); en 3 kom voor as indikatief (11.1 %).



- *Partisipium*: Die aoristos partisipium dui 'n ondergeskikte handeling aan wat die **hoofhandeling voorafgaan** (Van Rensburg 1953:110). Bv. “Lieg nie vir mekaar nie... omdat (nadat) julle julleself met die nuwe mens bekleed het...” (Kol 3:10).
- *Infinitief*: Die aoristos infinitief word in Ef 4:22-24 gebruik om die **gesegde van 'n indirekte bewering** uit te druk (Van Rensburg 1953:114). Daar bestaan egter die moontlikheid om die infinitief hier *imperatiwies* te vertaal (vgl. die Revised Standard Version). Aangesien die imperatiewe infinitief gewoonlik net in poësie voorkom (Van Rensburg 1953:107), en volgens Kruger (1981a:9-10) net drie keer in die Nuwe Testament voorkom, sou dit klaarblyklik verkeerd wees om hierdie infinitiewe te sien as *intrinsieke imperatiewe*. In 1 Kor 15:53 word die vaste infinitiewe konstruksie gebruik ná ὅτι “dit is nodig” (Cronje et al. 1988a:80). In 2 Kor 5:2,4 word die infinitief gebruik om **doel** uit te druk (Van Rensburg 1953:106).
- *Imperatief*: Die aoristos imperatief word gebruik om 'n **partikuliere bevel** uit te druk (Van Rensburg 1953:106). Bv. “Beklee *julle*” (Kol 3:12). Dit is dus nie 'n algemene bevel (bv. “gehoorsaam die wette”) nie.
- *Subjunktief*: Die aoristos subjunktief word in Rm 13:12 gebruik om **aansporing** uit te druk (Van Rensburg 1953:103). In 1 Kor 15:54 word dit met ἄν (in ὅταν) gebruik om 'n onbepaalde of algemene handeling (in die toekoms) uit te druk (Van Rensburg 1953:104).
- *Indikatief*: Die aoristos indikatief (Gl 3:27; 1 Kor 15:49) word gebruik om 'n **enkele** of voltooide handeling in die verlede uit te druk (Van Rensburg 1953:108). Kruger (1981a:19) beskryf die aktionsart van die aoristos indikatief as 'n aksie wat begripsmatig tot 'n **punt**, die stelling van 'n blote **feit**, gereduseer kan word. Die aoristos indikatief is dus **konstatief** van aard (kyk ook Zerwick & Grosvenor 1988:xii). Die futurum indikatief (1 Kor 15:49) word bloot gebruik om 'n handeling in die toekoms uit te druk (Van Rensburg 1953:108).

2.6 Begrenings van betekenis op weg na eksegeses

Wat opvallend is vanuit hierdie sistematisering van merkers is die frekwensie van **mediumvorme** in die “beklee-” metafoor by Paulus. Aangesien net twee daarvan deponente vorme is, kan dit met redelike sekerheid afgelei word dat die meeste “beklee-” werkwoorde ’n **wederkerige** funksie het. Hierdie komponent van die studie lê by uitstek op die vlak van **vertaling** en kan beskryf word as ’n **laer vlak** van betekenisgewing. Dit kan dus afgelei word van wat op die oppervlak van die teks sigbaar is¹⁹. Anders gestel, dit kan beskryf word as teksverklaring wat so objektief as moontlik bepaalde **grense** stel aan die moontlike interpretasies van die teks. Op ’n basiese vlak kan waargeneem word dat die uitdrukking: “ek beklee myself,”²⁰ waarin die “myself” die wederkerige funksie van die medium omskryf, reeds die interpretasie van die “beklee-” metafoor in ’n bepaalde rigting stuur.

As die wederkerige funksie van die mediumvorm by die “beklee-” metafoor in ag geneem word, kan Gl 3:27 byvoorbeeld vertaal word met: “julle almal wat in Christus gedoop is, het julleself²¹ met Christus beklee.” Hieruit ontstaan onmiddellik die vraag hoe ’n persoon wat gedoop is nie bewustelik by die doop betrokke kan wees nie, bv. hoe kan ’n babatjie wat gedoop word “hom- of haarself beklee”? Voorlopig lyk dit dus of die mediumvorm ’n betekenisvolle bydra lewer om die **handelende party** in die doop aan te dui, asook om die **bewustelike aandeel of belang** van die doopkandidaat in die “beklee-” handeling te help identifiseer. Kan babadoop binne hierdie konteks verantwoord word, of lei dit tot die konklusie dat Paulus by verstek die belydenisdooop veronderstel het? Die mediumvorm blyk dus ’n belangrike **sleutel** te wees tot die teologie van die “beklee-” metafoor as integrale deel van die doopteologie by Paulus. Die aard van hierdie wederkerigheid asook die implikasie ten opsigte van die verstaan van die doop by Paulus word later in meer diepte uitgewerk, veral wanneer dit eksegeties bestudeer word.

¹⁹ Kyk die omskrywing hiervan in die probleemstelling en hipotese (1.1.2).

²⁰ Vgl. Danker (2000:333) se tweede betekenis vir Ἐνδύω: “mid. to put any kind of thing on oneself, *clothe oneself, put on, wear*”

²¹ Kyk bv. Ferguson (2009:147) se vertaling van Gl 3:27. Dit word meer breedvoerig bespreek in 3.1.7.

Aangesien die werkwoordsvorme vervolgens nie so in diepte semanties bespreek gaan word nie, dien hierdie afdeling van die studie as **verwysing** ten opsigte van al die “beklee-” werkwoorde wat as merkers gaan funksioneer in die res van hierdie studie.

3. TEKSTUELE STUDIE

Soos vanuit die vorige hoofstuk afgelei kan word, verteenwoordig die merkers wat die “beklee-” metafoor aandui nege teksgedeeltes. Hierdie nege teksgedeeltes kan aan die hand van die teologiese skema van Balz en Schneider (1991:452) soos hieronder uiteengesit (1-3), gekategoriseer word (en sal in dieselfde volgorde ondersoek word). Dit is belangrik om op hierdie punt duidelik te maak dat die “beklee-” metafoor nie gelyk al drie hierdie betekenisse of konnotasies het nie, maar dat dit, soos dit in die onderskeie teksgedeeltes na vore kom, in verband staan met die volgende aspekte van Pauliniese teologie:

1. Die nuwe mensheid in Christus (**Christologie**) – in noue verband met die **doop**: Gl 3:27; Kol 2:11-15; 3:8-12; Ef 4:22-25.
2. **Eskatologies**: 1 Kor 15:53,54; 2 Kor 5:2-4.
3. Die christelike wapenrusting (**paraneties**): Rm 13:12-14 (bevat sterk eskatologiese momente); 1 Ts 5:8; Ef 6:11-14.

Die benadering wat vervolgens gevolg gaan word is eksegeties. Die eksegeese fokus veral op die wyse waarop die “beklee-” frases funksioneer binne die teks en konteks van hierdie gedeeltes en die teologiese betekenis wat daarvan afgelei kan word, en gaan dus nie in op al die moontlike kontekstuele of interpretatiewe kwessies wat in hierdie teksgedeeltes teenwoordig is nie.

3.1 Gl 3:19-29

Een van die mees prominente tekste waarin ἐνδύω gebruik word is Gl 3:27. Aangesien Gl 3:27 as uitgangspunt vir die tekstuele studie gebruik gaan word, sal dit in meer diepte uitgewerk word.

3.1.1 Merker

ἐνεδύσασθε (vers 27): aoristos indikatief medium van ἐνδύω

3.1.2 Agtergrond

Eerder as om Galasiërs te verklaar vanuit historiese rekonstruksies aangaande sy polemiese situasie²², dit te verklaar aan die hand van 'n bepaalde retoriese genre of inleidingsbeginsel²³, of om dit binne 'n Pauliniese tweedelingsmodel te verstaan²⁴, blyk die mees sinvolle benadering te wees om dit te verklaar aan die hand van die **interne eenheid** van die Galasiër-brief (Du Toit 1990:159). Hiervolgens vorm hoofstuk 3 deel van die tweede argument²⁵ van Paulus om die outentisiteit van die Pauliniese kruisevangelie te verdedig.

Wat die situasie van die gemeente in Galasië betref, kan dit met redelike sekerheid afgelei word dat ons hier te doen het met buite-Palestynse Christene wat in 'n vreemde en dikwels onsimpatieke omgewing hulleself moes vestig. Bekende Joodse bakens wat deel was van die ontstaan van die jong kerk in Palestina het hier ontbreek. Hieronder tel waarskynlik die tempelkultus en die

²² Die neiging om die brief te verklaar teen die agtergrond van teenstanders (veral vanuit *religionsgeschichtliche* vraagstellings) het 'n sekere dwangbuis effek op die interpretasie van Galasiërs en is dikwels skuldig aan die gevare van "spieël lees" (Du Toit 1990:156). Vgl. bv. Schmithals (1956) wat die teenstanders identifiseer as Joods-Christelike gnostici wat uit 'n Joodse gnosis sou ontwikkel het – 'n siening wat nie meer deur baie gehuldig word nie (kyk 4.3.1).

²³ Hoewel sommige teoloë Galasiërs wil verklaar aan die hand van antieke retoriek (wat dit onder andere toelaatbaar maak om historiese gegewens te vermeld sonder om na spesifieke feitelike gegewens te verwys – omdat dit eerder 'n sekere retoriese funksie gehad het) wat by Paulus te bespeur was, is dit moeilik om die Galasiërbrief (veral hoofstuk 3 en 4) binne 'n retoriese model te maak pas (kyk Du Toit 1990:156-157). Hierdeur word egter nie ontken dat daar sekere retoriese tegnieke in die brief gebruik word nie.

²⁴ Die teenstelling tussen 'n leerstellig-teologiese en 'n paranetiese deel word na analogie van Romeine en 1 Tessalonisense ingelees (Du Toit 1990:158). Vgl. bv. Pelser (1984a:50-51) en Schrage (1988:167) met hierdie standpunt.

²⁵ Die eerste argument hou verband met Paulus se apostolisiteit (Du Toit 1990:160).

rabbynse skrifgeleerdheid. Die gemeenskap, wat klaarblyklik hoofsaaklik uit bekeerde heidene bestaan het, was aanvanklik beskou as Joodse sekte (Hd 24:5-6), of alternatiewe rigting binne die Jodendom self (Lategan 1992:133). Dit het 'n skeuring binne die Joodse geleedere teweeg gebring (:134). Dit is om hierdie rede dat Paulus dit nodig vind om die ware karakter van die evangelie aan die lig te bring. Dit is byvoorbeeld die eerste keer dat Paulus die vanselfsprekendheid van die wet bevraagteken (:135). In hierdie opsig is dit belangrik om die kontingensie (vgl. Beker 1980:351) van Paulus se skrywe aan die Galasiërs te identifiseer en die spesifieke manier waarop hy byvoorbeeld oor geloof en wet praat, in ag te neem. Soos vervolgens duidelik sal word blyk daar aksentverskille te wees met die gesprek oor die verbond in Romeine, veral in terme van die diskontinuiteit tussen wet en geloof wat nie so sterk in Romeine na vore kom nie (Beker 1980:94-108).

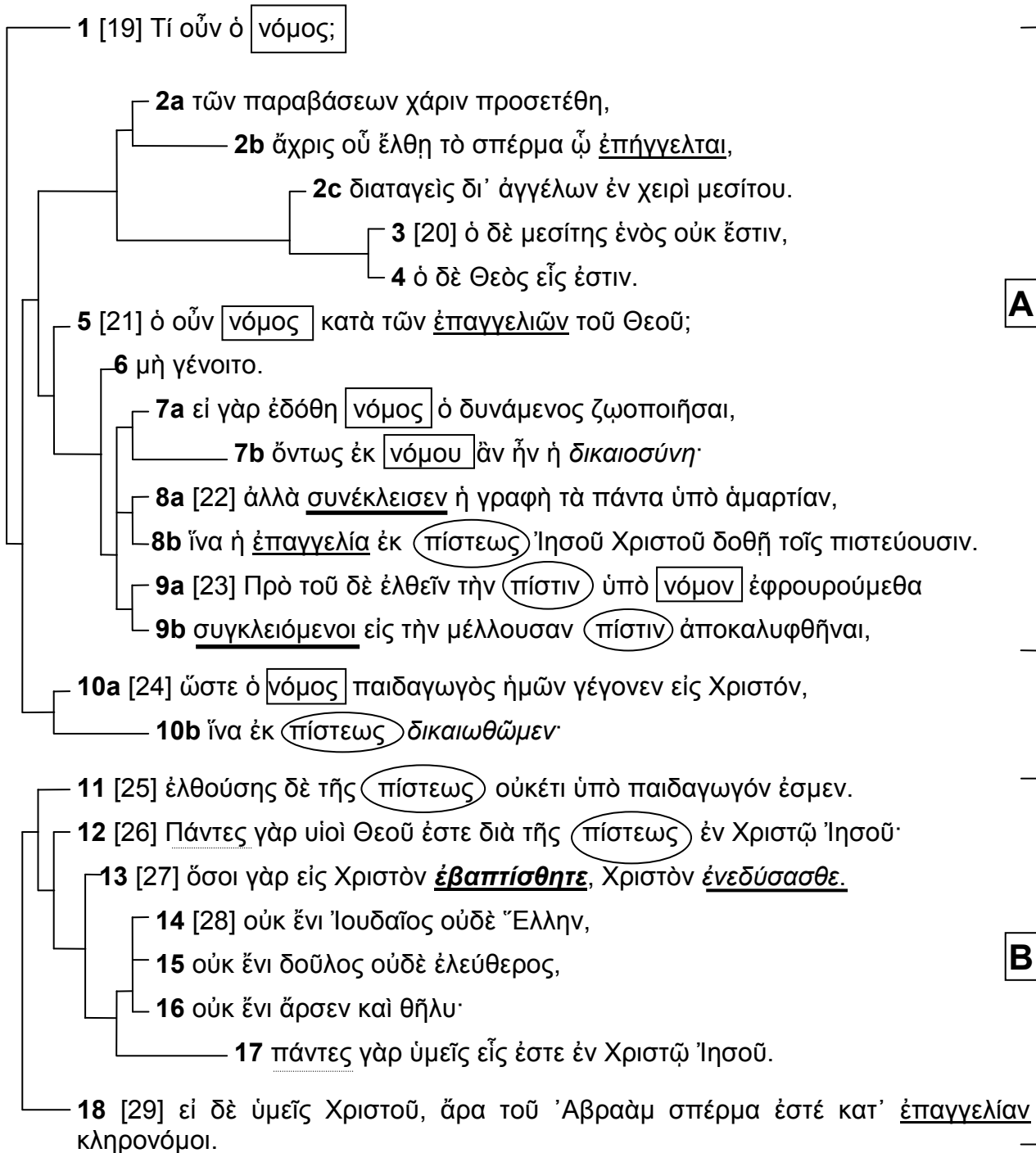
3.1.3 Wet teenoor geloof (3:1-18)

In al Paulus se briewe kom die **diskontinuiteit**²⁶ tussen wet en geloof die sterkste na vore in Gl 3 (Beker 1980:97), waar die geregtigheid aangedui word as uit die **geloof** en nie uit die wet nie. Die Nuwe-Testamentiese Christen deel in die belofte aan Abraham deur die geloof. Martyn (1991:168) praat van 'n **antinomie** tussen die wet van die werke en die geloof in Christus. Die klem lê op die geloof van Abraham wat vir hom tot geregtigheid gereken is (vers 6). Die wat uit die geloof is, is kinders van Abraham (vers 7), hulle word geseën saam met die gelowige Abraham (vers 9). Geloof is die **toelatingsvereiste** tot die verbond (Wessels 1993:164). Die mens raak dus deel van die verbond deur die geloof alleen, en die fisiese aspek van die verbond (waarvan die wet en die besnydenis teken was) val weg. Paulus praat dus baie negatief oor die wet en beklemtoon só die **nie-verdienstelike** karakter van die geloof as ware toegang tot die verbond. Die “beklee-” metafoor (vers 27) wat in direkte verband staan met die doop, sluit baie nou aan by die tema van geloof (vers 26).

²⁶ Die neiging in die *New Perspective* op Paulus is egter om die diskontinuiteit tussen wet en geloof / evangelie in Gl te problematiseer en te relativeer aan die hand van die kontingente situasie van die gehoor van die Galasiërbrief (teen Judaïseerders) en die meer gematigde toon van die Romeinebrief (in dialoog met die Jode) (Beker 1980:41-47). Beker voel myns insiens egter aan dat dit moeilik is om die skerpte van hierdie diskontinuiteit in Gl te ontken wanneer hy toegee: “Galatians threatens to undo what I have posited as the coherent core of Pauline thought” (:58).

3.1.4 Struktuuranalise

Waar Gl 3:1-18 in **algemene terme** oor geloof en wet praat (wet en geloof as twee bedelinge of eras), gee vers 19-29 'n nadere omskrywing van die **betekenis en inhoud** van geloof en wet. Vervolgens 'n bondige struktuuranalise van vers 19-29:



(Vgl. Pelser et al. 1992:21-23; Hong 1991)

3.1.5 Struktuurmerkers

νόμος

Hierdie gedeelte begin met die vraag na wat die wet beteken. Νόμος dien as struktuurmerker vir gedeelte A, wat hoofsaaklik handel oor die wet. Die vraag na die doel of betekenis van wet kom na vore (vers 19) nadat Paulus baie negatief oor die wet gepraat het. Die kern van die antwoord is in kolon 10a (vers 24): dit is die παιδαγωγός na Christus.

πίστις

Dit dien as struktuurmerker vir gedeelte B wat hoofsaaklik handel oor die geloof. Die geloof word skerp teenoor die wet gestel. Gedeelte A en gedeelte B staan dus in kontras met mekaar (waarvan kolon 10 'n tipe opsomming is van beide: 'n oorgangskolon). Geloof staan spesifiek in verband met die aantrek van Christus en die nuwe eenheid in Hom.

ἐπαγγελία

Die belofte is 'n vooruitwysing op die geloof en is dus reeds teenwoordig by die belofte (voorneme) van God.

δικαιοσύνη

Die doel van die geloof is die regverdiging / geregtigheid. Dit het te make met die **manier** waarop die geregtigheid verkry word – nie deur die wet nie, maar deur die geloof (vgl. Lategan 1986:69 en veral 3:1-18).

συγκλείω

Opgesluit / ingesluit onder die sonde en die wet. Dit is 'n antisiperende (tydelike?) insluiting met die oog op die nuwe bedeling van die geloof.

ἐβαπτίσθητε

Wat gedoop is (aoristos indikatief passief). Die doop is die plek waarby die “beklee-” metafoor simboliese betekenis kry. Die “bekleding” is 'n aspek van die doop.

ἐνεδύσασθε

Die metafoor: “het julleself met Christus beklee” kom voor as aoristos indikatief medium van ἐνδύω. Dit is die manier waarop geloof (πίστεως in kolon 12: vers 26) uitdrukking vind in die lewe van die gelowige.

πάντες

Almal: dit dui op die korporatiewe karakter van Christus se heerskap.

3.1.6 Die aard van die wet (vers 19-25)

In die voorafgaande gedeelte (3:1-18) het Paulus baie negatief oor die wet gepraat. Dit is in stryd met die fundamentele opvattinge van die Jode. Die wet was die fokuspunt van die hele godsdienstige lewe. Aangesien die wet nie geregtigheid in ditself bring nie, ontstaan die vraag outomaties watter nut die wet dan het (vers 19; Lategan 1986:67). Betz (1979:163) wys op die “Marcionitiese” moontlikheid dat die wet ’n totale negatiewe entiteit word en die moontlikheid dat Paulus beskuldig kan word dat hy ’n vyand van die wet is. Paulus moet dus verduidelik wat hy onder die wet verstaan. Vier argumente, wat almal ten doel het om die **ondergeskikte** posisie van die wet teenoor die **belofte**²⁷ aan te dui, kan in Paulus se argumentasie blootgelê word (Lategan 1986:68):

1. Die wet is later bygevoeg as gevolg van die sonde.
2. Dit is bedoel vir die tyd tot die nakomeling sou kom.
3. Engele het die wet aan die volk gegee.
4. Dit het deur middel van ’n tussenganger geskied.

Hier word nie nuwe argumente tot die redenasie bygevoeg nie, maar daar word probeer om ’n moontlike verkeerde gevolgtrekking deur die lesers te vermy (Betz 1979:163). Die byvoeging van die wet (vers 19) verwys na die latere koms van die wet en beklemtoon die ondergeskikte posisie van die wet. Die vraag “is die wet dan teen die beloftes van God?” (vers 21), word gevra omdat die wet nooit bedoel was om lewe te gee nie. Die **aard** van die wet is dus heel anders as die

²⁷ Die saad van die belofte dui op Christus self (Gl 3:14,16), wat “aangetrek” word (vers 27). Die wet-belofte skema vorm dus deel van die konteks waarin die “beklee-” metafoor in hierdie gedeelte aangewend word.

belofte. Die wet het 'n beperkte funksie: die van παιδαγωγός. Die pedagoog soos dit in die Nuwe-Testamentiese tyd bekend gestaan het, was 'n slaaf wat die kind onder sy toesig gehou het, na die skool moes begelei, en moes toesien dat hy sy werk behoorlik gedoen het. Osiek (1980:38) sê van hierdie pedagoog: "This glorified babysitter was in the strange position of holding a considerable power that was strictly temporary over someone to whom he was really socially inferior." Die funksie van die wet was tus tydelik, en het die mens begelei totdat volwassenheid in Christus aangebreek het (:39). Die wet dryf ons dus na Christus – 'n verlanse na vryheid wat die wet nie kan bied nie (vgl. Lategan 1986:68-72).

3.1.7 Die aantrek van Christus: 'n nuwe bestaanswyse (vers 26-29)

Lategan (1986:73) wys op ses stellings wat in 3:26-28 vervat is (vgl. Betz (1979:181):

1. Julle is nou almal kinders van God deur die geloof in Christus.
2. Die wat in Christus gedoop is [het hulleself met Christus bekleed]²⁸.
3. Daar is nie meer Jood of Griek nie.
4. Daar is nie meer slaaf of vryman die.
5. Daar is nie meer man en vrou nie.
6. Julle is almal een in Christus.

Die eerste en die sesde stelling is parallel en vorm die raamwerk waarbinne die middelste gedeelte verstaan moet word.

Hierdie gedeelte staan in opvallende ooreenkoms met Kol 3:9-12 (vgl. ook 1 Kor 12:13; Osiek 1980:39). By al hierdie gedeeltes is die **inkorporering** in die liggaam van Christus belangrik. Op hierdie punt wys George (1994:283) op die belangrike punt dat daar nie magiese krag in die doop self is wat hierdie transformasie bewerkstellig nie:

Rather it bears witness to a prior and deeper cleansing, a washing in the precious blood of the Lamb. Baptism is the place where what has happened

²⁸ My verandering (PdT): Lategan (1986:73) parafraseer Χριστὸν ἐνεδύσασθε met "moet lewe soos mense wat aan Christus behoort."

individually in regeneration is validated corporately within the fellowship of the community of faith.

Die **eenheid** in Christus staan sentraal in die doop. Dit gaan daaroor dat almal wat deel is van die nuwe gemeenskap in Christus **dieselfde status en belang** deel. Op grond van die gemeenskaplike status is almal ook op gelyke vlak. Daar is nie kulturele, maatskaplike of geslagtelike onderskeid nie.

Die spanning tussen Jood en Griek was een van die vernaamste sosiale probleme waaraan Paulus meeste van sy missionêre pogings en teologiese refleksie gewy het (Osiek 1980:40): wat die sosiale status betref, was daar waarskynlik 'n hele aantal hooggeplaasde persone onder die Christengemeenskap (1 Kor 1:26). 'n Groot deel van die sosiale status, wat deel was van die gelaagde samelewing met adellikes en slawe as die twee uiterste pole, was bepaal deur geboorte. 'n Groot deel daarvan is ook bepaal deur welstand. Die moontlikheid vir 'n slaaf om op te beweeg na die boonste laag van die sosiale leer was, hoewel dit moontlik was, baie klein. Aan die ander kant was die posisie van 'n slaaf in 'n stedelike gebied nie so sleg nie. Hy kon op grond van die "patron-client" verhouding (kyk ook Joubert 1995:213 en Ferguson 1987:45-47) 'n beskermde, relatief gemaklike lewe ly – 'n lewe wat beter was as die lewe van die armes in die strate (Osiek 1980:41). Binne die Christelike konteks was die moontlikheid vir 'n slaaf om bevry te word nie uitgesluit nie. Geeneen van die slaaf of vryman het egter enige voordeel by Christus nie. Daarom kon elkeen bly waar hy of sy is (:42; vgl. 1 Kor 7:17-24), want die sosiale posisie maak nie meer saak nie. Die ideale Christengemeenskap bestaan juis uit **alle lae van die samelewing**. Die onderskeid tussen manlik en vroulik²⁹ is ook in Christus opgehef (Fung 1988:175).

Die eenheid in Christus word hier vergelyk met 'n stel nuwe klere³⁰ wat by die doop aangetrek word. Almal wat "in Christus" gedoop is het Christus aangetrek.

²⁹ Die terme wat hier gebruik word is nie die gewone terme vir man en vrou nie: nie *ἀνὴρ* / *γυνή* nie, maar *ἄρσεν* / *θῆλυς*, en verwys volgens Fung (1988:175) daarom nie na Gn 1:27 om die verbondenheid van die vrou aan die besnede man (om sodoende haar plek in die verbond te verseker) op te hef nie. Osiek (1980:42-43) sien egter wel 'n verband met Gn 1:27.

³⁰ Vgl. die vertaling van Van der Watt & Joubert (1997:611): "Julle doop was soos 'n stel splinternuwe klere. By julle doop het julle Christus aangetrek soos mens 'n stel nuwe klere aantrek."

Die meeste kommentare vertaal dit met: “into Christ” (Betz 1979:188; Dunn 1993:203; Beasley-Murray³¹ 1972:147), menende “tot in Christus.” Bouttier (1977:7) sê:

Om Christus aan te trek bestaan nie daarin om betower te word deur 'n bonatuurlike krag en daarmee saam te smelt nie, maar om te weet dat jy onder sy heerskappy is, deur Hom verander, deur Hom verteenwoordig. Jy is deur Hom ingelei tot 'n nuwe bestaan, opgeneem in die messiaanse gemeenskap... tot 'n nuwe posisie, tot kind van God, nageslag van Abraham³² (vgl. Dunn 1994:119; Ridderbos 1953:148).

Ridderbos (1966:447) praat van 'n nuwe gemeenskaplike **bestaanswyse**. Christus is die **doel** van die doop (Barth 1969:91). Dunn (1994:131) sê die aantrek van Christus dui op: “to be immersed into Christ, to put on the character of Christ.” Arichea en Nida (1975:84) sê ook dit beteken om die **karakter** of stand **aan te neem** van Christus. Longenecker (1990:157) sê: “[Y]ou took on yourselves Christ’s characteristics, virtues, and intentions, and so became like him.” Dit beteken dat **alles wat waar is van Christus** met betrekking tot sy stand voor God: sy karakter, sy deugde en motiewe (vgl. Longenecker 1990:156), ook waar word vir die gelowige, en deur hom of haar aangetrek word. Dit is waarvan die **doop**³³ hier getuig. Greijdanus (1936:250) gebruik 'n gepaste beeld as hy sê dat die wat gedoop word geheel en al met Hom oordek word, en van hom deurdrenk word soos wat mens onder die water gedompel word by die doop.

Dit is opvallend dat Gl 3:27 die enigste eksplisiete verwysing na die doop³⁴ in Galasiërs bevat. Galasiërs praat wel oor die sterwe en die opstaan saam met Christus, maar dit word nooit direk in verband met die doop gebring (soos bv. in

³¹ Hy verstaan “in Christus” as afkorting vir “in die naam van Christus.”

³² Vertaal uit die oorspronklike Frans (op aanvraag) deur Daniel Shouchon.

³³ Dunn (1993:203-204) meen dat εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε nie letterlik op die doop met water dui nie, maar dat dit slegs 'n metafoor is wat van die doop geleen word om die toegang van die gelowige tot die geestelike gemeenskap van die Christen aan te dui (vgl. ook Witherington III 1998:276). Hierdie lyn van argumentasie staan myns insiens nie sterk genoeg nie, want daar blyk min twyfel te wees dat die oorspronklike lesers vers 27a verstaan het in terme van die rite van waterdoopt: Ferguson (2009:148) wys daarop dat alhoewel die werkwoord “βαπτίζω” op sigself 'n metaforiese gebruik kan hê, die konteks dit gewoonlik duidelik uitwys. Sonder sodanige indikasie moet die godsdienstige onderdompeling van die persoon in water veronderstel word (vgl. Fung 1988:173). Ferguson (2009:148) haal ook vir Oepke (1968:539-540) aan wat daarop wys dat “βαπτίζω” tegnies dui op “doop in water” sodat dit onnodig is om die medium te spesifiseer. Baudry (2001:5) verwys daarom na die term: “doop in water” as 'n pleonasme.

Rm 6) nie. Beasley-Murray (1972:148) wys daarop dat die doop vereis die **letterlike uittrek** van klere en die aantrek van nuwe klere³⁵. Hierdie letterlike uittrek van die ou klere en die aantrek van nuwe klere by die doop sou dan 'n simboliese handeling wees vir die bewustelike uittrek van die ou lewe en die aantrek van die nuwe lewe (:149; vgl. Kol 3:9,10). Hierdie betekenis kan gedeeltelik ook geïdentifiseer word by Biskop Kurillos van Jerusalem (350-387 n.C.) se *Lesings oor die Misteries*. Kurillos het die uittrek van klere voor die doop as aflegging van die ou mens gesien (Kol 3:9), naaktheid³⁶ by die doop as nabootsing van Christus aan die kruis (Kol 2:15) en 'n herstel van die gelykheid van Adam in die Paradys wat naak maar nie skaam was nie (Gn 2:25)³⁷ (Ferguson 2009:477).

3.1.8 Die subjektiewe aard van Gl 3:27: die handelende subjek in die doop

Soos reeds in die inleiding (1.1.3) verduidelik, word “subjektief” hier as 'n **tegniese term** verstaan wat staan teenoor “objektief.” Dit het te make met die **handelende subjek** in die doop. Die aoristos indikatief *medium*³⁸ (ἐνεδύσασθε) kan vertaal word met “clothe oneself in” (Zerwick & Grosvenor 1988:571): “julleself beklee”³⁹. Normaalweg dui die (aoristos) *medium* op 'n **wederkerige handeling**, “waar die onderwerp een of ander belang by die handeling het” (Van Rensburg 1953:101; kyk ook Cronje et al. 1988b:110; Zerwick & Grosvenor 1988:xxiii). Barth (1969:116) sê: “...they have become new and different men.

³⁴ Schlier (1971) vind spore van die doop in 2:16,19-20, 3:2-4; 4:6-7 en 5:13,24.

³⁵ Vgl. Barrett (1985:36) en Osiek (1980:40). Ferguson (2009:543) wys daarop dat Johannes Chrysostomos van Antiogië (4de eeu n.C.) gereeld melding gemaak het van die “beklee-” beeldspraak: die nuwe mantel wat dui daarop dat jou siel vry is van vlekke, dat aalmoese die glans van die geestelike kleed bewaar, dat jy die geestelike kleed wat aan jou gegee is skoon en vlekkeloos moet hou om die verreikende verandering in jou lewe te wys, en in terme van die doop noem hy dat die gedoopte “het die ou kleed van sonde afgelê en die koninklike mantel aangetrek.” Ferguson meen dat hierdie passasies verwys na sy verstaan van Gl 3:27.

³⁶ Dit lyk of Gl 3:27 en Kol 3:9-10 in verband gebring kan word met die oorspronklike gebruik onder die proselietedoop om jouself naak (of gedeeltelik naak) te laat doop. Elke deel van die liggaam sou dan oordek wees met water. Dit sou terugslaan op die naakte liggaam van Christus aan die kruis (Rowley 1940:322). Kyk ook Meeks (1983:151). Vir 'n meer uitvoerige bespreking, kyk 4.4.4.

³⁷ Ferguson (2009:478-480) beskryf die doopliturgie by Kurillos verder: vóór die doop is die doopkandidaat met olie gesalf, waarna hy of sy deur onderdompeling gedoop is, die dopeling weer met olie gesalf is, die Heilige Gees afgeroep is, waarna hulle as “Christene” bekend gestaan het.

³⁸ In hierdie konteks kan dit nie as imperatief gesien word nie (Longenecker 1990:156).

³⁹ Kyk bv. Ferguson (2009:147) se vertaling van Gl 3:27.

This is what is said to them in the light of the fact that they have had **themselves**⁴⁰ baptised.”

Die feit dat die doop en bekleding met Christus in die verlede plaasgevind het maak dit dus nie 'n teologiese indikatief nie (soos bv. Schrage 1988:167 dit stel), maar 'n teologiese **imperatief** wat in die verlede deur die menslike aksie tot uitvoering gekom het. George (1994:278) wys daarop dat die doop 'n belydenis en publieke getuienis is van die doop met die Heilige Gees⁴¹, wat die doop voorafgaan. Die imperatief **veronderstel egter altyd die indikatief** by Paulus (:279) en is onlosmaaklik daarin ingebed.

In hierdie opsig blyk Lategan (1986:73) wat hierdie frase (Gl 3:27) vertaal met: “julle moet lewe soos mense wat aan Christus behoort,” nie naby genoeg te wees nie. Die aoristos indikatief: ἐβαπτίσθητε het te make met 'n afgehandelde, konstatiewe feitelike gebeure in die verlede (Kruger 1981a:19; Zerwick & Grosvenor 1988:xii). Deurdat dit saamgelees word met die aoristos indikatief medium van ἐνεδύσασθε (“het julleself beklee”), blyk dit duidelik dat die mens die **handelende subjek** in die handeling is. Lategan skep die indruk dat dit 'n algemene oproep is vir mense wat gedoop is. Dit is eerder 'n integrale deel van wat by die doop gebeur het. Dit is nie 'n appèl tot 'n Christelike lewe nie, dit is 'n aktiewe en bewuste handeling wat by die doop self aanwesig is. Die bekleding in Christus kan dus nie verstaan word as sou die mens daarná moet **reageer** op iets wat met hom of haar in die verlede gebeur het nie. Dit wat **gebeur hét** in die verlede, naamlik die aantrek van Christus het die mens reeds *self* gedoen. Hoewel die doop in hierdie konteks nie aangedui word as 'n handeling wat deur die mens self gedoen is nie (ἐβαπτίσθητε: aoristos passief ind.), sou dit 'n logiese afleiding wees dat aangesien die mens wat gedoop is hom- of haarself met Christus beklee het, dat die mens ook hom- of haarself laat doop het (kyk Barth 1969:116). Met ander woorde, aangesien die bekleding met Christus in so 'n noue verband met die doop staan en die één die ander veronderstel (in 3:27), sou die wederkerigheid van die bekleding ook oorgedra kon word op die doop. Die mens tree self deur die doop en bekleding met Christus toe tot die gemeenskap

⁴⁰ My aksent (PdT).

⁴¹ By Kurillos van Jerusalem (351-387 n.C.) was die afroep van die Heilige Gees as seël deel van die doopliturgie (Ferguson 2009:475,480,485).

van gelowiges in Christus. Die doop en bekleding met Christus is dus 'n natuurlike **uitvloeisel van die geloof** (vers 26) en kan verstaan word as voltooiing van die geloofshandeling, wat vervolgens verder toegelig gaan word.

3.1.9 Die handelende party (subjek) by geloof

Geloof speel 'n baie prominente rol in Gl 3. Soos reeds aangedui, staan geloof teenoor die wet en word telkens gesien as die eintlike toegang tot die verbond.

Daar is verskil van mening oor presies hoe geloof in hierdie gedeelte verstaan moet word:

Versteeg (1983:93-94) sien geloof (vers 25) nie soseer as persoonlike geloof nie maar as **heilshistoriese moment** in die geskiedenis – die koms van Christus / die evangelie. Volgens die heilshistoriese interpretasie word geloof gesien as 'n element van die heil wat God in die geskiedenis bewerk. Dit is eerder deel van dit wat God doen deur die mens as dat die mens self glo. Dit hou verband met die verklaring van persoonlike geloof as direkte ingegewe gawe van God.

Teoloë soos Schweitzer en Lake (in Fung 1988:173) probeer vashou aan 'n tipe meganistiese siening van geloof en doop, waar die dopeling die doop as sakrament of misterie ontvang wat *ex opere operato* werk⁴², sonder dat daar enige samewerking, wil of denke van die kant van die doopkandidaat daarby betrokke is. Hierdie siening hou myns insiens nie voldoende rekening met die noue verband van geloof en doop in hierdie gedeelte nie (vgl. Ridderbos 1966:459). Die feit dat die tema van geloof vyftien keer in hierdie hoofstuk voorkom gee Fung (1988:173) genoeg rede om te sê dat daar 'n sterk verbintenis is tussen geloof en doop.

Soos gesien in die struktuuranalise (3.1.4), brei Paulus meer uit oor die inhoud van die geloof in vers 11-18. Die aantrek van Christus by die doop is dus die manier waarop die **geloof sigbare gestalte kry**. Hierdie afleiding word versterk deur die γὰρ van vers 27: “want julle wat gedoop is...” Volgens Klemens bely vers 27 die geloof van vers 26 (Beasley-Murray 1972:151). “If faith is to be taken

⁴² Hierdie siening is veral kenmerkend van die Rooms Katolieke doopsbeskouing (Barth 1969:103).

seriously, so is baptism" (:151). Rendtorff (1905:36) stel dit andersom: "The experience of baptism is the experience of faith."

In hierdie opsig praat die teks deurgaans in 'n nie-meganistiese manier oor geloof. Aangesien dit nouliks aansluit by die doop en die "beklee-" metafoor, dra geloof 'n baie **persoonlike** karakter:

Die **subjektiewe betrokkenheid** van die gelowige by die reddingsgebeure kom telkens in die voorafgaande gedeelte na vore (aangedui deur die *kursief*): "*ons* het in Christus Jesus geglo, sodat *ons* geregverdig kan word uit die geloof" (2:16), "*ons* wat streef om in Christus geregverdig te word" (2:17), "deur die wet is *ek* vir die wet dood" (2:19), "*Ek* is met Christus gekruisig, *ek* leef nie meer nie, maar Christus leef in *my*. En wat *ek* nou in die vlees lewe, leef *ek* deur die geloof in die Seun" (2:20), "*ek* verwerp nie die genade van God nie" (2:21), "nadat *julle* met die Gees begin het, eindig *julle* nou met die vlees?" (3:3), en "soos *Abraham in God geglo* het, en dit is hom tot geregtigheid gereken" (3:6). Die mens as **handelende subjek** van geloof, kom dus ook telkens na vore.

Die vraag kan nou ontstaan of gedeeltes soos "voordat die geloof gekom het" (vers 23) of "nou dat die geloof gekom het" (vers 25) nie dalk kan dui op geloof self as direk deur God ingegee nie? As antwoord op hierdie vraag moet gekyk word na al die gebruike van geloof in hoofstuk 3. Geloof word in hoofstuk 3 in die volgende konstruksies gebruik:

1. In 'n konstruksie met ἐξ ἁκοῆς: "uit die prediking van die geloof" (vers 2,5)
2. In 'n konstruksie met ἐξ: "uit geloof" (vers 7,8,9,11,12,22,24)
3. In 'n konstruksie met διὰ: "deur geloof" (vers 14,26)

Hierdie uitdrukkings praat almal oor geloof in **algemene terme**, en sê niks aangaande die **handelende persoon** in geloof nie. Die *prediking van geloof* praat van die evangeliewaarheid wat verkondig is. Die belofte is wel iets wat *geskenk* word, maar dit raak ook eers die gelowige se deel *uit geloof* (vers 22) – aan die wat glo (πιστεύουσιν). Die belofte is dus nie die geloof self nie. Die belofte van die Heilige Gees word *deur geloof* ontvang (vers 14). Ons is ook kinders van God *deur geloof*. Dit blyk dus onwaarskynlik te wees om iets in

verband met die handelende persoon in geloof uit hierdie formules af te lei – hetsy of dit God of die mens is.

Dieselfde geld vir “die geloof” wat “gekom het” (vers 23,25). In hierdie sin wys geloof in ’n sekere sin na die *bedeling* van geloof – die *tyd* wanneer geloof die toegang is (vgl. vers 7,9).

Selfs die kwalifikasie: geloof “in Christus” (vers 22,26), sê nie werklik iets oor die handelende persoon in geloof nie, maar wel oor die objek van die geloof. Daarom verklaar Guthrie (1969:114) ook geloof in vers 25 in terme van Christus as objek van die geloof.

Die enigste tekse wat werklik iets oor die handelende persoon in geloof sê is vers 27 en vers 6:

1. Soos reeds bespreek vind geloof (vers 26) uitdrukking in die gebeure by die doop (vers 27): waar die mens by implikasie ook die subjek van geloof is. Die manier van glo word vergestalt in dit wat by die doop gebeur: “[Julle] het julleself met Christus bekleed.”
2. Vers 6 dui op Abraham as die subjek van geloof.

Hierdie twee aanduidings van die handelende party in geloof kom dan ooreen met 2:16 en en dit wat daarop volg (soos reeds genoem): “*ons* het in Christus Jesus geglo, sodat *ons* geregverdig kan word uit die geloof...”

3.1.10 Konfessionele aard van Gl 3:27-28: doopliturgie

Schlier (1971 [1949]) was waarskynlik die eerste om te sê dat vers 27-28 ’n **konfessionele** gedeelte is, wat deel was van die **doopliturgie** van die vroeë kerk, wat hier deur Paulus gebruik word om sy stelling in vers 26 te begrond. Mens kan van vers 26 tot 29 spring sonder om ’n onderbreking in Paulus se argument waar te neem. Waar hoofstuk 4 en 5 van Galasiërs te doen het met geestelike vryheid teenoor geestelike gevangenskap of slawerny, het “nie slaaf of vryman” hier te make met **sosiale status** (Longenecker 1990:154). Hierdie paar, saam met die pare: “nie man en vrou,” “nie Jood of Griek,” kom almal in een of ander vorm voor in die Pauliniese briewe (Kol 3:11; 1 Kor 7:17-28; 12:13). Dit

veronderstel dat daar 'n mate van geyktheid van hierdie beginsels ten minste in Paulus se denke, maar ook in sy gehoor se denke aanwesig was (:154-155).

Dit is dus heel waarskynlik dat vers 27-28 deel was van 'n voor-Pauliniese **doop-formule of -belydenis** (Collins 2008:100; Witherington III 1998:270; Betz 1979:184)⁴³. Die drie gedeeltes: Gl 3:27; Kol 3:11 en 1 Kor 12:13 het waarskynlik almal ontstaan vanuit die konteks van die doop. Al drie gedeeltes handel oor die inkorporering in een liggaam. Dit was heel moontlik parafrases van 'n doopformule (Osiek 1980:39). Fung (1988:175) sien Gl 3:28 as dat dit waarskynlik 'n fragment is van die doopliturgie. Hierdie liturgie of formule het informasie aan die nuwe lidmate meegedeel, en hulle **eskatologiese status** voor God meegedeel, in verwagting van die laaste oordeel. Dit het hulle ook meegedeel hoe hierdie nuwe status hulle sosiale, kulturele en religieuse selfverstaan beïnvloed, asook hulle verantwoordelikheid ten opsigte van die teenswoordige tyd (Betz 1979:184). Dit dien vir die gehoor as **herinnering en bevestiging** van wat met hulle by die doop gebeur het. Die bekleding met Christus in Gl 3:27 is dus 'n bewustelike **identifikasie en vereenselwiging** met die nuwe **identiteit** wat deur geloof in Christus ontvang is en die ou identiteit buite Christus wat opgegee word (vgl. Collins 2008:101-102)⁴⁴.

Schnackenburg (1964:25) wys daarop dat “Christus” wat aangetrek word nie verwys na die “sfeer” van Christus nie (Gl 3:27), maar na Christus **persoonlik** en alles wat met Hom gebeur het.

3.2 Kol 2:11-15

3.2.1 Merkers

ἀπεκδύσει (vers 11): datief enkelvoud van ἀπέκδυσις: funksioneer as bywoordelike frase

ἀπεκδυσάμενος (vers 15): aoristos partisipium van ἀπεκδύομαι

⁴³ Dunn (1993:203) sien die doopformule as deel van die Christelike kategese.

⁴⁴ Witherington III (1998:270-274) neem dit verder en meen dat hierdie nuwe stand in Christus, wat hulle onderskei het van Judaïsme en heidense nasies, 'n sektariese neiging (“thrust”) getoon het.

3.2.2 Die besnydenis van Christus: sy dood

In die brief aan die Kolossense val die klem telkens op kennis, wysheid en geestelike insig wat van die hoorders verwag word (1:9,28; 2:2-3). Dit staan teenoor die drogredes en nietige misleiding van sekere (2:4,8). Die aandag word gevestig op die vaste punt naamlik Christus, waarin die gelowige gewortel en gegrondves moet wees (2:5-7). Al die volheid van die Godheid woon in Hom (vers 9). Die gelowige deel in dieselfde volheid deur die besnydenis wat nie met hande verrig is nie: die liggaam van die sondige vlees wat afgelê word in die besnydenis van Christus (vers 10-11).

Die (sondige⁴⁵) vlees⁴⁶ is dit wat uitgetrek moet word. Dit moet saam met “in die besnydenis van Christus” verstaan word. Verskeie skrywers (Thompson 2005:56-57; Harris 1991:103; Hunt 1990:241,243; Versteeg 1983:107-108; O’ Brien 1982; Beasley-Murray 1972:153; Ridderbos 1966:451; Bornkamm 1939; Rendtorff 1905:44) wys daarop dat “die besnydenis van Christus” nie spesifiek dui op die doop nie, maar op die **dood** van Christus. Dit kan in verband gebring word met die geestelike besnydenis, die **besnydenis van die hart** (Harris 1991:103; Müller 1958:94). Dit is nie net ’n deel van Christus se liggaam wat verwyder is nie, maar die hele liggaam – ’n grusame beeld vir die dood! (Beasley-Murray 1972:152). Dus, soos Christus sy “liggaam van die vlees” afgelê het, lê die Christen ook sy of haar “liggaam van die vlees” af, wat hier dui op die ou sondige natuur (1983 Afrikaanse Vertaling) van die mens.

Sommige vertaal τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ met “besnydenis wat aan Christus behoort” in teenstelling met die besnydenis wat aan Moses behoort en sien dit as sinoniem vir die doop (Rogers 1980:34; Hendriksen 1964:116; Van Leeuwen 1953:38; Cullmann 1950:59; Jeremias 1949:40; kyk Beasley-Murray 1972:153 vir verdere verwysings). Só sou die doop **in die plek van** die besnydenis gesien word. Sommige gaan verder deur τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος (τῶν ἁμαρτιῶν)⁴⁷ τῆς σαρκός ook as dooptaal te sien (na analogie van 3:9). Dit eindig dan in ’n

⁴⁵ Die invoeging van “τῶν ἁμαρτιῶν” word ondersteun deur o.a. die Bizantynse meerderheidstekste.

⁴⁶ Vgl. die uittrek van die ou mens in Kol 3:9.

⁴⁷ Bizantynse meerderheidslesing.

reductio ad absurdum en versterk eerder die moontlikheid dat Paulus⁴⁸ opsetlik by besnydenis-simboliek bly reg deur die vers. Die vervulling van die besnydenis in die Christen se lewe is eerder sy of haar deelname aan die **dood** en opstanding van Christus – die besnydenis van die hart (Beasley-Murray 1972:153). Christus kom in die plek van die besnydenis: die hartsbesnydenis, nie die doop as sodanig nie (vgl. Harris 1991:103).

Hoewel daar nie 'n lynregte verband tussen doop en besnydenis getrek kan word nie, dui die doop wel op die dood en opstanding van Christus, maar dan as objek van **geloof** wat by die doop aanwesig is (vers 12). Met ander woorde, in 'n sekere sin kom die **geloof in die plek van** die besnydenis. Die geloof is immers die **toelatingsvereiste** tot die verbond met Abraham (Wessels 1993:164) en nie die doop op sigself nie (kyk Gl 3:7,9 soos vroeër bespreek). Geloof staan teenoor die wet, waarvan die besnydenis teken is. Dit blyk dus problematies te wees om hierdie spesifieke teks ten gunste van babadoop aan te wend, as synde dat die doop die besnydenis *vervang* het. Hunt (1990:241) wys daarop dat Kol 2:11-12 nie gebruik is as argument vir babadoop voor die middel vierde eeu na Christus nie⁴⁹. Rogers (1980:35) sê: “What Paul envisages is the adult baptism of persons well-instructed in the faith and deliberate in their option for a new way of life.”

In ooreenstemming met ons “uittrek” van die (sondige) vlees in Christus in Christus se dood (soos hierbo verduidelik), word die owerhede en magte ook deur Christus “uitgetrek” (vers 15): ἀπεκδυσάμενος (medium deponent). Met betrekking tot ἀπεκδυσάμενος se gebruik hier, gee Zerwick en Grosvenor (1988:607) desnieteenstaande die deponente vorm⁵⁰ hier aan: “aor. ptc *having divested himself* ⁵¹ *of / shed or having disarmed (mid. for himself*⁵²) the

⁴⁸ Kyk 1.3 en voetnota 11 waarin Pauliniese outeurskap vir Kolossense gemotiveer word.

⁴⁹ Hunt (1990:227-244) meen dat die praktyk van babadoop ontstaan het as gevolg van buite-Bybelse gronde, en wys daarop dat die analogie tussen besnydenis en doop eers later ontstaan het as gevolg van die praktyk van babadoop: “Later writers, however, employ Colossians 2:11-12 to confirm traditions that had originally been developed independently of these verses.” (:240). Ferguson (2009:159) argumenteer dat indien Paulus die doop as Christelike besnydenis beskou het, dit waarskynlik as argument gebruik sou word teen die Judaiseerders in dié sin dat Christene dan reeds 'n ekwivalent het, en nie besnydenis nodig het nie.

⁵⁰ Van Rensburg (1953:102) dui aan dat die medium deponente vorm nie noodwendig 'n wederkerige funksie het nie.

⁵¹ My aksent (PdT).

supernatural powers.” Indien die medium (deponent) dus hier as wederkerig verstaan word, sou dit vertaal kon word met: “Hy het *homself* ontklee”: Hy het homself ontklee van die owerhede en magte wat Hom soos ’n kleed omring het (Harris 1991:110; Müller 1958:102). Dieselfde werkwoord-stam as in vers 11 word gebruik (ἀπεκδύ[ύ]-). Daar is dus ’n verband tussen die ontwapening van die owerhede en magte en die uittrek van die liggaam van die vlees (vgl. Lindemann 1983:45). Trouens, die volle implikasie van die identifikasie met Christus se dood sluit onder meer in om te **deel in die oorwinning** wat Christus aan die kruis behaal het (vgl. Hendriksen 1964:123).

3.2.3 Die motief van die doop

Die verwysing na die doop in vers 12 is treffend. Die doop word direk in verband gebring met die dood van Christus, asook die uittrek van die liggaam van die vlees (vgl. 3:9: die uittrek van die ou mens: ἀπεκδυσόμενοι). Die onderdompeling is simbolies vir die dood van Christus (begrawe saam met Christus). Die uitkom uit die water is simbolies vir die opstanding (Müller 1958:96) – “deur die geloof *in*⁵³ die werking van God.” Die doop staan hier in ’n onlosmaaklike verbintenis met geloof, net soos by Gl 3:26-27 (vgl. Beasley-Murray 1972:154).

Die *betekenis* van die doop soos dit uitkristaliseer uit hierdie gedeelte hou indirek verband met die klem op kennis, wysheid en geestelike insig (1:9,28; 2:2-3). Die doopgebeure het te make met ’n bewustelike **vernuwing van denke** – ’n nuwe kennis en insig, want die tema van die aflê van die sondige vlees (2:11), die eerste beginsels van die wêreld (vers 2:20) en die ou mens (3:9) staan in noue verband met die doop. Die tema van die opwekking saam met Christus deur die geloof (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως: vers 12) staan in noue verband hiermee, en vergestalt die positiewe dimensie van die vernuwing van denke (in teenstelling met die “aflê” van die sondige vlees / natuur).

Van al die “beklee-” teksgedeeltes, toon Kol 2:11-15 waarskynlik die sterkste ooreenkoms met **Rm 6:2-8**, beide 1) met betrekking tot die tema van Christus se dood en die gelowige se identifikasie daarmee in die doop (parallel met die afsterf

⁵² My aksent (PdT).

van die ou mens)⁵⁴, en 2) die identifikasie van die gelowige met die opstanding van Christus (parallel met die opstanding in die nuwe lewe) deur die geloof in Christus⁵⁵. Al twee hierdie komponente (1 en 2) kulmineer in die gelowige se “dood reken (λογίζομαι)” (Rm 6:11) vir die sonde, wat dan ooreenkom met die tema van vernuwing van denke.

3.3 Kol 3:8-17

3.3.1 Merkers

ἀπόθεσθε (vers 8): aoristos imperatief medium van ἀποτίθημι

ἀπεκδυσάμενοι (vers 9): aoristos partisipium van ἀπεκδύομαι

ἐνδυσάμενοι (vers 10): aoristos partisipium medium van ἐνδύω

ἐνδύσασθε (vers 12): aoristos imperatief medium van ἐνδύω

3.3.2 Die ou mens en die nuwe mens

Kol 3:8-17 sluit ook aan by die tema van **vernuwing van denke** (3:1,2). Vers 2 stel die kontras tussen die dinge wat *daarbo* is: alles wat met die nuwe mensheid te doen het, en die dinge wat *op die aarde* is: alles wat met die ou mensheid te doen het. Die tema van die aflê van die liggaam van die (sondige) vlees van 2:11 word in verskillende vorme herhaal: 2:20: “as julle dan... die eerste beginsels van die wêreld afgesterf het;” 3:3: “julle het gesterf;” 3:5: “maak dood dan julle lede.” Daar betaan dus ’n sekere kontinuïteit / deurlopendheid met betrekking tot hierdie tema, en verbind sodoende 2:11 en 3:9.

⁵³ Τῆς ἐνεργείας is ’n objektiewe genitief: geloof *in* die werking, nie geloof *van* die werking nie (Harris 1991:105; Müller 1958:96).

⁵⁴ Kyk die volgende temas: die afsterf van die sonde (ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ: Rm 6:2), die doop in Christus se dood (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν: vers 3), die gelowige se begrafnis saam met Christus deur die doop in die dood (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον: vers 4), die saamgroei van die gelowige deur die gelykvormigheid aan sy dood (σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ: vers 5), die ou mens se kruisiging saam met Christus (ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη: vers 6), en die sterwe saam met Christus (ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ: vers 8).

⁵⁵ Kyk die volgende temas: die wandel in die nuwe lewe – soos Christus opgewek is (ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν...οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν: Rm 6:4), die saamgroei in die opstanding ([σύμφυτοι] καὶ τῆς ἀναστάσεως: vers 5), en die lewe saam met Christus (συζήσομεν αὐτῷ: vers 8).

In vers 8 gaan dit oor die “uittrek” (ἀπόθεσθε en ἀπεκδυσάμενοι) van die ou mens (vgl. 2:11) en die “aantrek” (ἐνδύω) van die nuwe mens (vgl. Ef 4:22-25). Paulus het die aflê van die totale ou mens, die **sondige natuur** hier in gedagte (Martin 1974:106; Bruce 1984:146). Hier is dus ’n duidelike parallel met 2:11,15 aangesien dieselfde metaforiese taal gebruik word. Die “ou mens” (3:9) hou dan verband met die “liggaam van die vlees” (2:11) – die sondige natuur (1983 Afrikaanse Vertaling). Dit is die “ou mens” (3:9) wat “onbesnede is van vlees” (2:13) wat saam met Christus begrawe word (2:12).

Vers 5-9a en vers 12-13 staan in **kontras** met mekaar en verteenwoordig twee pole: negatief en positief (vgl. Van der Watt 1988:88), en beklemtoon die **skeiding** tussen die oue en die nuwe. Vers 9b en 10 staan in die middel van die twee pole:

Die frase: “na die beeld van sy Skepper” herinner aan Adam, die eerste mens, wat Hy na sy beeld gemaak het (1:15). Adam word nou gesien as die ou mens wat afgelê moet word. Die laaste Adam (1 Kor 15:45-49) is die tweede mens (Christus). Soos Adam gesien word as die hoof van die ou skepping, word Christus gesien as die hoof van die nuwe skepping (Bruce 1984:147; vgl. Wall 1993:142 en Martin 1974:107).

Die parallel van 3:11 met Gl 3:27-28 is opvallend. Die aantrek van die nuwe mens word in verband gebring met die **eenheid** met Christus. Hy is ook die groot beginsel van eenheid (Vaughan 1978:214). Hy is die grond-plan of prototipe van die vernuwing (Martin 1974:108). Dit steek etniese, religieuse, kulturele en sosiale grense oor (O’ Brien 1982:190-191). “The humanity... has been straightened out” (Wright 1986:138). O’ Brien (1982:190) wys op ’n tweeledige funksie van die term: “nuwe mens”: **korporatief en individueel**. Dit dui dus nie net op die nuwe mensheid of gemeenskap in Christus nie, maar ook op die **nuwe natuur** wat die Kolossense aangetrek het (vgl. 2:11-13). Die aflê van die ou mensheid en die aantrek van die nuwe mensheid is aoristos partisipium: dit blyk ’n aanduiding te wees van die aksies as uniek en onherhaalbaar (Wright 1986:138). Melick (1991:296) daarenteen aksentueer die aspek van groei van die nuwe mens (“wat vernuwe word”). Hierdie twee staan egter nie teenoor mekaar nie, want die vernuwing is gegrond in die aoristos partisipium – in die

aantrek van die nuwe mens. Die aantrek van die nuwe mens het by die doop gebeur, maar die vernuwing vind plaas vanaf daardie tydperk.

Die “beklee-” metafoor word in vers 12 gebruik om die **karaktereienskappe** van die nuwe mens wat aangetrek moet word, te beskryf. Hier het dit dus definitiewe **etiese** konnotasies.

3.3.3 Die motief van die doop

Martin (1974:106) wys daarop dat meeste kommentare⁵⁶ dit eens is dat die motief van die doop hier ter sprake kom. Trouens, aangesien die aflê van die vlees in 2:11 in direkte verband met die doop staan (2:12), en aangesien die tema van “aflê” of “afsterf” deurloop tot by 3:9 (soos reeds bespreek), resoneer die doop steeds in hierdie gedeelte.

Vers 3:11 “waar daar nie Griek en Jood, besnedene en onbesnedene, barbaar, Skith, slaaf, vryman is nie, maar Christus is alles en in almal” kom ook ooreen met Gl 3:28 waar dit direk in verband met die nuwe status van die gedoopte staan.

Hier is dus weer moontlike sprake van dieselfde liturgiese doopformule as in Gl 3:27-28 (vgl. Betz 1979:181), maar in 'n effens ander vorm. Dus, in plaas daarvan dat Paulus sê: “beklee julle met die Christus” sê hy: “beklee julle met die nuwe mens.” Dit kom op dieselfde neer (vgl. Bruce 1984:147). Dit gaan hier oor die bewustelike identifikasie / “aantrek” van die **nuwe lewenswyse** en **identiteit** in Christus nadat die ou lewenswyse afgesterf is. Dit word gesimboliseer deur die doop.

3.3.4 Die subjektiewe aard van Kol 3:8-17

In terme van die handelende subjek, dui die aoristos partisipium *medium* (ἐνδυσάμενοι in vers 10) weereens op die wederkerige (Van Rensburg 1953:101) en **subjektiewe aard** van die aantrek: “julle het julleself beklee...” – net soos by Gl 3:27. Dit word nie *vir* hom aangetrek nie, die mens trek dit *self* aan: die mens

is die subjek van die aantrek soos in hierdie frases gesien kan word: “moet *julle* ook dit alles aflê...” (3:8), “en *julleself* met die nuwe mens beklee het...” (3:10), en “beklee *julleself* dan...” (3:12).

Vers 12-17 handel oor die **karaktereïenskappe** van die nuwe lewe – van Christus wat aangetrek word (vers 11). Vers 14 en 16-17 is van kardinale belang in hierdie gedeelte. Vers 14 veronderstel die werkwoord: “beklee *julle*”⁵⁷: “*beklee julleself* bo dit alles met die **liefde**.” Dit is die hoogste etiese beginsel wat al die kwaliteite in vers 12 saamvat. Dit is die band wat alles bymekaar hou. Vers 16 en veral vers 17 wys op die **lofprysings- en aanbiddingsaspek** van die opdragte in hierdie gedeelte. Trouens, die hele gedeelte kulmineer in vers 17 wat sê: “...wat *julle* ook al doen, doen dit alles in die naam van die Here...” Die “beklee-” metafoor in hierdie gedeelte kan dus verstaan word as ’n aspek van lofprijsing en aanbidding. Die opdrag van lofprijsing sluit met ander woorde die “beklee-” opdragte in en kan dus as deel van die gelowige se lof en aanbidding gesien word. En dit is per definisie ’n menslike handeling wat **persoonlik en subjektief** van aard is (kyk Du Toit 1994:52-53). Aangesien die motief van die doop ook in hierdie gedeelte geïmpliseer word, kan die doop self ook gesien word as deel van die gelowige se lof en aanbidding⁵⁸.

Die aoristos partisipium (van ἐνδυσάμενοι: vers 10) dui op die **afgehandeldheid** van die aantrek van die nuwe mens in die verlede. Dit is waarvan die doop spreek. Die praesens partisipium (ἀνακαينούμενον: vers 10) dui op die voortgaande vernuwing van die nuwe mens wat plaasvind: “terwyl (die nuwe mens) vernuwe word.” Daar moet dus onderskei word tussen die subjektiewe *handeling* van die aantrek van die nuwe mens in die verlede (aor. part. med.) en die manier waarop die aangetrekte nuwe mens (deur die werk van God) objektief *gestalte vind* (praes. part. pass.) in die lewe van die gelowige. Die teologies

⁵⁶ Van die nuwer kommentare met dieselfde standpunt is bv. Pokorny (1991:168) en Wright (1986:138). Meeks (1983:188) en Ridderbos (1966:447), hoewel hulle nie spesifiek kommentare op Kol geskryf het nie, sien ook Kol 3:8-12 as beduidend op die doop.

⁵⁷ Dit impliseer steeds die ἐνδύσασθε van vers 12.

⁵⁸ Vgl. my verklaring (Du Toit 1994:40-43) van Rm 12:1-2 in terme van die verband met die doop: die aanbiddingstaal wat in 12:1 (vgl. Rm 6:13,16,19) voorkom hou verband met die doop deur die gebruik van σῶμα. Die sakramente is ook deel van die belydenis van geloof (Bromiley 1988:1127-1129) en dus deel van die aanbiddingsliturgie.

indikatiiewe (God se werk in ons) en imperatiiewe aspekte (ons reaksie op God se werk in ons) staan dus in onlosmaaklike verband met mekaar.

3.4 Ef 4:22-25

3.4.1 Merkers

ἀποθέσθαι (vers 22): aoristos infinitief medium van ἀποτίθημι

ἐνδύσασθαι (vers 24): aoristos infinitief medium van ἐνδύω

ἀποθέμενοι (vers 25): aoristos partisipium medium van ἀποτίθημι

3.4.2 Nuwe denke, nuwe mens, nuwe identiteit

Nadat Paulus⁵⁹ in Ef 4:1-13 uitgebrei het oor die eenheid van die gemeenskap van die gelowiges, word die kontras gestel tussen die volwasse man wat kom tot die volle grootte van Christus, en die kind wat heen en weer geslinger word deur elke wind van lering. Vers 17 sluit hierby aan en praat daarvan dat die gemeente nie meer soos die heidene moet wandel nie, soos hulle ook wandel “in die verdwaasdheid van hulle gemoed... verduisterd in hulle verstand.” Die tema van die **vernuwing van denke** volg logies hierop (vers 23). Dit hou natuurlik ook verband met die aflê van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens (vers 22,24), want die aflê van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens is by uitstek ’n proses wat die gelowige in sy of haar denke moet toe-eien.

Die aflê van die ou mens volg logies op dit wat “in Hom onderrig is” (vers 21): die Christusgebeure. Vers 22-24 toon ’n opmerklike ooreenkoms met Kol 3:8-10. Die volgende temas kom in beide gedeeltes voor: aflê (“uittrek”) van die ou mens, vernuwing van denke, die aantrek van die nuwe mens, en die vergelyking met die beeld van God / Skepper. Die woord ἀποθέσθαι (vers 22) word ook gebruik in Rm 13:12 en Kol 3:8 waar dit **etiese** konnotasies het (Mitton 1976:164).

⁵⁹ Kyk 1.3 en voetnota 11 vir die morivering van Pauliniese outeurskap by Ef.

Die aantrek van die nuwe mens (vers 25) staan in verband met die ou mens wat afgelê moet word (vers 22) en die **vernuwing**⁶⁰ wat moet plaasvind in die gees van die gemoed (vers 23) – 'n nuwe lewensbeskouing moet sigbaar word (Roberts 1983:134). Die vernuwing wat in die **denke** moet plaasvind is in wese die betekenis van die “beklee-” metafoor hier. Om jouself met die nuwe mens te beklee is om jou denke te laat vernuwe met die geloofsinhoud van jou nuwe stand in Christus. Dit is om die waarheid en realiteit daarvan vir jouself “aan te trek” – om dit toe te eien.

Soos by Gl 3:27 en Kol 3:10,12 het die “nuwe mens” veral **korporatiewe** konnotasies. Die korporatiewe aspek van die nuwe mens in Christus kom by 2:15 ter sprake. Die nuwe **identiteit** in Christus moet aangetrek word sodat die etiese dimensies sigbaar word (Lincoln 1990:287; Schnackenburg 1982:206). Die uitdrukking: “wat na God geskape is” kom ooreen met Kol 3:10. Dit sinspeel dus ook op Gn 1:26-27 (Mitton 1976:166; Lincoln 1990:287). Dit deel ook dieselfde konnotasie met Adam in wie die beeld van God herstel⁶¹ is (vgl. ook Rm 13:12-14). Die gelowige is in beginsel en word in die praktyk deel van God se nuwe skepping (Lincoln 1990:288; vgl. Ef 2:10,15; 2 Kor 5:17; Gl 6:15).

Dit is interessant dat die verwysing na Gn 1:26 nie in hierdie gedeelte voorkom nie. Die **etiese karakter** van die nuwe mensheid word ook in meer diepte uitgewerk in hierdie gedeelte (Wild 1985:134). Die geregtigheid en heiligheid⁶² is eienskappe van God en is ook deel van dit waarmee die gelowige hom- of haarself moet beklee (Wood 1978:63; Lincoln 1990:288). Dit is eienskappe “wat by die waarheid van die evangelie hoort” (Roberts 1983:134). Lincoln (1990:288) wys daarop dat die geregtigheid in hierdie konteks dui op 'n etiese waarde (vgl. 5:9; 6:14; vgl. Schnackenburg 1982:205; Wild 1985:134).

Dieselfde woord wat in vers 25 gebruik word om die leuen af te lê (van ἀποτίθημι) word gebruik vir die aflê van die ou mens (vers 22). Hierdie verse verduidelik dus

⁶⁰ Vgl. die verwysing na Rm 12:1 by die bespreking van Rm 13:12-14 (3.7.3).

⁶¹ Meeks (1983:155) sê: “the ‘garments of skin’ made for the fallen couple by God were nothing else than the physical bodies, necessary to replace the ‘garments of light’ (a pun in Hebrew) which had been the ‘image of God.’” (Gn 3:21).

⁶² Die frase δίκαιος καὶ ὁσιος kom dikwels in die geskrifte van Plato voor, en dan as 'n sinoniem vir “om deugsam / kuis te lewe.” Philo gebruik ook die byvoeglike paar of die ooreenkomstige

wat dit beteken om die ou mens af te lê (Mitton 1976:167). Moontlik kan die leuen hier gesien word as die ou mens self wat uitgetrek moet word. Vers 22 praat van die begeerlikhede van die “verleiding” (ἀπάτη) wat deel is van die ou mens. Daar is ook ’n ooreenkoms tussen die waarheid in Christus (vers 21) en die waarheid wat gespreek moet word (vers 25).

3.4.3 Doopliturgie

Die ooreenkoms met Kol 3:10 (vgl. Gl 3:27) is redelik opvallend en Lincoln (1990:289) wys op die spore van doopliturgie in die gedeelte. Dit was waarskynlik ’n **doop-kategetiese** gedeelte (Schnackenburg 1982:203; Lincoln 1990:289). Schnackenburg (1982:203) wys op die gebruik van die infinitiewe wat sintaktiese verwantskappe toon met die taal van die onderwys (ἐδιδάχθητε: vers 21).

Die **ou mens / nuwe mens -konsep** is kenmerkend van doopgedeeltes (Kol 2:11-15; 3:8-12 en Rm 6:1-13), asook die gedagte van **vernuwing** (Kol 3:10; Rm 12:1-2; vgl. Tt 3:5). Mitton (1976:164) sê dat dit ’n baie algemene stylfiguur in die vroeë Christelike etiese lering was om te praat van die uittrek of aflê van slegte gewoontes asof dit ou klere is. Hierdie metafoor het waarskynlik gevestig geraak in die praktyk van die doopkandidaat as die persoon sy of haar ou klere voor die doop uittrek en nuwe klere ná die doop aantrek (vgl. Meeks 1983:151). Wood (1978:62) verwys na ’n wit kleed wat dan vermoedelik aangetrek is (só ook Ferguson 2009:148; George 1994:281).

3.4.4 Subjektiewe karakter van die “beklee-” metafoor

Soos by Gl 3 en Kol 3 kom die “beklee-” werkwoorde weereens in die *mediumvorm* voor. Dit beklemtoon die **bewustelike belang**⁶³ wat die subjek (die mens) by die handeling het (kyk Van Rensburg 1953:101). Die aflê van die ou mens, die vernuwing van denke, en die aantrek van die nuwe mens dui op die

naamwoordpaar δικαιοσύνη / ὁσιότης as verkorte uitdrukking vir die totale etiese lewe (Wild 1985:134).

⁶³ Hoewel Hoehner (2003:603) hier in terme van die mediumvorm van ἀποθέσθαι in vers 22 sê: “The middle voice emphasizes that the subject receives the benefits of his or her action”, sê hy net daarna: “It is not a reflexive idea, for the person could not do it by his or her own strength.” Dit lyk dus of hy wel die tegniese wederkerigheid van die mediumvorm erken, maar aangesien hy die aflê van die ou mens nie in verband met die doop as sodanig bring nie, maar wel met bekering, laat hy sy interpretasie van hierdie gedeelte lei deur sy soteriologiese voorverstaan.

manier waarop die gelowige self die indikatiewe heil wat hy of sy by wedergeboorte ontvang het, toe-eien en voortdurend uit die waarheid daarvan lewe. Dit is ook waarvan die doop 'n belydenis en openbare getuienis is. Die doop is dus 'n praktiese, subjektiewe aktualisering (uiterlik) van wat by wedergeboorte gebeur het (innerlik)⁶⁴.

3.5 1 Kor 15:49, 53-54

3.5.1 Merkers

ἐφορέσαμεν (vers 49): aoristos indikatief aktief van φορέω

φορέσομεν (vers 49): futurum indikatief van φορέω

ἐνδύσασθαι (vers 53: 2 maal): aoristos infinitief medium van ἐνδύω

ἐνδύσεται (vers 54: 2 maal): aoristos subjunktief medium van ἐνδύω

3.5.2 'n Nuwe hemelse bestaan

Hoofstuk 15 handel oor die opstanding van Christus as grond vir die geloof (vers 2, 14, 17). In vers 29 word die opstanding in verband gebring met die **doop**. As Christus nie opgewek is nie, sou die doop ook geen betekenis hê nie. Die tema van Christus se dood en opstanding word dan in verband gebring met die dood en opstanding (fisies en geestelik) van die mens (vers 35-58). Die tema van die eerste mens (Adam) en die laaste Adam (Christus: as lewendmakende Gees) kom ook hier ter sprake (vers 45).

Vers 47-49 staan in perfekte balans (Fee 1987:793). In vers 48 word die vergelyking getref dat die aardse *mense* ook is soos die aardse *mens* (Adam). Soos die hemelse *mens* is (Christus), so is ook die hemelse *mense*. Die twee word dan bymekaar uitgebring deur vers 49. Soos die mens die beeld van die aardse gedra het, so sal hy of sy ook die beeld van die hemelse dra (φορέσομεν). Dit kom ooreen met die aantrek van die nuwe mens en die aflê van die ou mens in Kol 3:10.

⁶⁴ Vgl. Hoehner (2003:613): "Water baptism is not the basis of the believer's experience and water baptism is only an outward symbol of an inward reality."

In vers 53 bring Paulus die argument tot 'n einde wat hy voer oor die lewende en die dooies wat beide verheerlikte liggame moet hê om sodoende tot hulle finale, **hemelse bestaan** toe te tree (Fee 1987:802). In vers 53 het ons te make met twee sinonieme parallelle. Beide sinsnedes beklemtoon dieselfde realiteit. Die eerste woord in elke geval (φθαρτὸν en θνητὸν onderskeidelik) wys op die teenswoordige bestaan in die liggaam wat onderworpe is aan verganklikheid en dood. Die teenoorgestelde woorde (ἀφθαρσίαν en ἀθανασίαν onderskeidelik) dui op die liggame wat bekleed word met onsterflikheid⁶⁵ – “in the likeness of Christ” (Fee 1987:802-803). Barrett (1968:382) identifiseer hierdie onsterflike toestand met die **nuwe mensheid**.

3.5.3 Eskatologiese motief

Die eskatologiese motief in hierdie gedeelte spreek vanself (vgl. Fee 1987:802). Dit volg op vers 52: “by die laaste basuin.” Conzelmann (1975:292) vind in vers 53 'n moontlike inspeeling op die hemelse kleed⁶⁶. Dit dui op die gelowige se identiteit met sy of haar toekomstige bestaan, maar dan nie parallel met die Platonistiese siening, waar die liggaam sal agterbly nie. Die **liggaam sal verander** word (vers 51). Paulus wys op die eskatologiese **oorwinning** van Christus (vers 57; vgl. Mare 1976:291).

3.5.4 Die motief van die doop?

Die tema van die doop wat in vers 29 ter sprake kom, asook die tema van die eerste (ou) en laaste (nuwe) mens in vers 47-49, sou kon suggereer dat die “dra-” metafoor ook teen die agtergrond van die verstaan van die doop figureer. Dit kan egter nie met sekerheid afgelei word nie. In terme van die Pauliniese doopteologie is die tema van die **opstanding** 'n belangrike parameter (vers 44), en sou dalk eerder kon dien as aanduiding dat die doop, en veral die opstaan in

⁶⁵ Dit is 'n vraag of daar 'n ooreenkoms is met die Griekse “beklee-” metafore waarin iemand vanselfsprekend onsterflikheid verkry. Fee (1987:802-803) wys egter op die feit dat slegs die wederkoms onsterflikheid verleen. Collins (2008:147-148) sê dat Paulus die taal van die Rabbynse spekulاسie oor die klere wat mens sou aantrek by die opstanding van die dode toepas om die beeld te skep van die liggaam wat met onsterflikheid bekleed is. Kyk 4.3 vir 'n meer uitvoerige bespreking hieroor.

⁶⁶ Vgl. *Die Hemelvaart van Jesaja* (150-200 n.C.) 4.17: “En daarna sal hulle hulleself omdraai in hulle uitrustings [garments], en hulle liggame sal in die wêreld agterbly” (in Conzelmann 1975:292). Vgl. ook 2 Kor 5:2.

die nuwe lewe wat dit versinnebeeld, dalk hier teen die agtergrond ter sprake kom. Sou mens die tema van die doop dus in hierdie gedeelte kon inreken, sou dit nie op 'n primêre vlak wees nie, maar hoogstens sekondêr, as deel van die agtergrondskonteks waarin hierdie metafoor gebruik word. Dit sou dus vergesog wees om spesifieke spore van doopliturgie hier raak te sien. Indien enigsins sou hier hoogstens sprake wees van doop-beeldspraak eerder as doopliturgie.

3.6 2 Kor 5:2-4

3.6.1 Merkers

ἐπενδύσασθαι (vers 2): aoristos infinitief medium van ἐπενδύω

ἐνδυσάμενοι (vers 3): aoristos partisipium medium van ἐνδύω

γυμνοὶ (vers 3): manlik meervoud nominatief van γυμνός: funksioneer as bywoordelike frase

ἐκδύσασθαι (vers 4): aoristos infinitief medium van ἐκδύω

ἐπενδύσασθαι (vers 4): aoristos infinitief medium van ἐπενδύω

3.6.2 Die verganklikheid gaan verby

Nadat Paulus gewys het op die verganklikheid van die uiterlike mens en sy gehoor gewys het op die aardse tentwoning wat vervang gaan word met God se huis (4:16-5:1), voer hy sy argument verder waar die στενάζω (sug) in vers 2 verwys na die sterflike bestaan (Furnish 1984:295). Die hemelse woning word vergelyk met 'n hemelse kleed. Furnish wys op die verband met Rm 8:18-27 wat hy sien as die beste kommentaar op 5:2-5. Die versugting in Rm 8:26 dui op die teenwoordigheid van die **Gees** as **eerste vrugte van verlossing**. Hierdie interpretasie is in ooreenkoms met die breëre konteks (4:7-5:10). Die sug in die Gees is die gevolg van die besit van 'n hemelse woning.

Furnish (1984:296) sê dat indien Paulus hier die “sug” as gevolg van sterflikheid in gedagte het, is dit nie dieselfde as die motief in die Hellenistiese tekste⁶⁷ nie. Die Gees (vers 5; vgl. Martin 1986:104) kom ons eerder te hulp in ons swakheid

(Rm 8:26). Dit is 'n bevestiging en bewys dat Christene reeds tot die komende era behoort. Mare (1976:347) beklemtoon die element van frustrasie by Paulus met die beperkinge en onvermoë van die sterflike bestaan, wetende dat hy bestem is om 'n **geestelike liggaam** te besit wat perfek aangepas is tot die ekologie van die hemel.

3.6.3 Spore van doopliturgie

Hoewel die “beklee-” metafore in hierdie gedeelte as eskatologiese taal gebruik word, meen Furnish (1984:297) dat hier sprake is van die beïnvloeding van doopliturgie, soos dit in Gl 3:27 en Rm 13:14 na vore kom. Dit sou dui op die **transformasie** van die individu in sy of haar aardse bestaan, nie op 'n toekomstige, metafisiese transformasie nie (waar die nuwe natuur verstaan word as morele transformasie: Kol 3:9-10; Ef 4:22-24). Die “beklee” wys dan op die ontvangs van die Heilige Gees deur geloof (vgl. Gl 3:2,5) en die nuwe lewe in Christus (vgl. Gl 3:27). Die “beklee” (ἐνδυσάμενοι) in vers 3 dui dan waarskynlik op die “beklee met Christus.” Die sug tot bekleding met die hemelse woning dui dan op die **voltooing van die verlossing** wat 'n aanvang geneem het by die **doop** (vgl. Lang 1973:187-188; Hanhart 1969:455). Furnish (1984:298) verklaar dus die naaktheid⁶⁸ in vers 3 as om vervreemd te wees van Christus – om op een of ander manier jou doop (jou verbondenheid met Christus) te **ontken** (vgl. Collange 1972:215-218,225). Die beeld van naaktheid is dan die logiese teenparty van die tradisionele doopliturgie. Die aoristos partisipijs in vers 5 (κατεργασάμενος en δοῦς) dui op 'n spesifieke moment in die verlede, wat waarskynlik die moment van doop in Christus is (Furnish 1984:299; Bultmann 1985:139; vgl. Mare 1976:347).

⁶⁷ Vgl. *Wysheid van Salomo* 9:15 (Furnish 1984:296).

⁶⁸ 'n Moeilike metafoor om te verklaar: Bruce (1971:203) sien die naaktheid as om sonder enige woning te wees. Danker (1989:71) sê die naaktheid beteken dat gedurende die teenswoordige tyd wat in die liggaam gespanne word, geen tekens getoon word van die soort lewe wat versoenbaar is met die opgestane liggaam nie. Martin (1986:106) sê dat naaktheid daarop dui dat mens ophou om waarlik mens te wees, met ander woorde, om dood te gaan. Hy sê dat Paulus die dood probeer vermy het, omdat hy sy bediening op aarde wou voltooi. Paulus se doel sou dan wees om die teenswoordige eeu lewend af te sluit, en die nuwe era in te gaan sonder om deur 'n staat van “naaktheid” te beweeg. Wenham (1987:478) verklaar die naaktheid as om sonder behoorlike kleding te wees - soos om sonder kleding te wees as jy slaap. Die teenoorgestelde is dan om wakker en nugter te wees by die laaste dag, soos wat Jesus waarsku in Lk 12:36-38 en Mk 13:34-36.

3.6.4 Eskatologiese motief en die verband met die Christelike imperatief

Die “beklee-” metafoor wat begin by vers 2 moet in hierdie gedeelte geïnterpreteer word aan die hand van die metafoor van woning, waarmee dit redelik nou in verband staan. Die goddelike gebou (vers 1) is heel waarskynlik ’n antropologiese verwysing. Die aantrek van ’n hemelse woning in vers 2 verwys dan na die aantrek van ’n verheerlikte, **geestelike liggaam** (vgl. die gebruik van σῶμα in 1 Kor 15:35) wanneer die Here weer kom⁶⁹ (Mare 1976:347; Bultmann 1985:138; Barrett 1962; vgl. Martin 1986:107).

Bruce (1971:203) sê dat ἐπενδύσασθαι (vers 4) op ’n kledingstuk dui wat bo-oor die bestaande kledingstuk aangetrek word. Dit dui op die oorgang van die natuurlike liggaam na die geestelike liggaam. Die woning-metafoor (vers 1) moet geïnterpreteer word in lyn met Paulus se beskouing oor die eskatologiese bestaan van die gelowige tussen die twee eeue. Daarom is die versugting ten diepste ’n versugting na die **voltooing van verlossing** (Furnish 1984:296; vgl. Martin 1986:107; vgl. Rm 8:21).

Die eskatologie van 5:2-4 dien as basis vir die paranese in vers 6-9 waarin die gelowiges opgeroep word om “goeie moed te hou” (Θαροῦντες...εἰδότες: vers 6) omdat die wandeling in hierdie lewe in die geloof is (vers 7), en die ywerige toelê (φιλοτιμούμεθα) daarop om vir God welbehaaglik (εὐάρεστος) te wees (vers 9). Die spanning van dit wat nog nie gerealiseer het nie, die huidige onvolmaakte toestand, en die versugting na die nuwe hemelse bestaan (vers 2) dien as grond en motivering vir ’n toegewyde lewe. Die bekleding met Christus waarvan die doop spreek, wat dui op die imperatief van ’n welbehaaglike lewe op grond van die identifikasie met Christus se dood en opstanding, staan in die teken van die groter eskatologiese vernuwung van die huidige aardse bestel.

⁶⁹ Furnish (1984:296) verklaar die sterflikheid as die lyding wat die apostels moes deurmaak, eerder as dat dit eskatologies gesien word.

3.7 Rm 13:12-14

3.7.1 Merkers

ἀποθώμεθα (vers 12): aoristos subjunktief medium van ἀποτίθημι

ἐνδυσώμεθα (vers 12): aoristos subjunktief medium van ἐνδύω

ἐνδύσασθε (vers 14): aoristos imperatief medium van ἐνδύω

3.7.2 Die wapens van die lig

Rm 12 dui die skeiding tussen die meer sistematies teologiese en meer etiese gedeeltes in die brief aan (Barrett 1962:230). Die **vernuwing van denke** (12:2) is die manier waarop die indikatief in die lewe van die gelowige realiseer. Die gawes, die liefde en etiese kwaliteite vorm deel van die lewe van die nuwe mens (12:3-13). Die “beklee-” metafoor in hierdie gedeelte figureer prominent in ’n **paranetiese** verband: “laat ons aflê (ἀποθώμεθα)... en aangord (ἐνδυσώμεθα)” (vers 12) en “beklee julle[self] (ἐνδύσασθε)” (vers 14). As gevolg van die *medium*-werkwoordsvorme (kyk 2.5.1), is **persoonlike betrokkenheid en wederkerigheid** hierin weereens belangrik.

Die **kontras** tussen lig en duisternis kom na vore in die gebruik van die “beklee-” metafoor (vers 12). Buiten dat die aantrek van klere geassosieer word met ’n nuwe dag (vers 12; 1 Ts 5:8; vgl. Moore 1969:77) het die “uittrek” en “aantrek” in hierdie gedeelte betrekking op die **geestelike stryd**. Die werke van die duisternis word afgelê, en die wapens van die lig word aangetrek (ἐνδύω). Dit hou verband met die verandering in waardes tussen die ou en die nuwe lewe (Moo 1996:823), of te wel, die uittrek van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens (vgl. Kol 3:8-17). Vers 14 gebruik dieselfde werkwoord as vers 12 (ἐνδύω): “beklee julle met die Here Jesus Christus.” Die **imperatief** (ἐνδύσασθε) verwys hier na Christus as korporatiewe⁷⁰ figuur. “As a result of baptism / conversion, we have been incorporated into Christ” (Moo 1996:825). Die Adam-Christologie (Dunn 1988:790) kan hier ook van toepassing gemaak word: die ou korporatiewe persoonlikheid in Adam is uitgedien (6:6) en in sy plek het ons deel gekry aan die

nuwe mens (Christus), wat ons aangetrek het. Paulus se vermaning om die Here Jesus Christus aan te trek beteken dat ons voortdurend die **karakter** van Christus sal openbaar in wat ons doen, dink en sê (vgl. Moo 1996:826): ons moet sy heerskap aanvaar sodat alles onder sy beheer is (Harrison 1976:143). Van der Watt & Joubert (1997:513) vertaal: “Trek die krag van ons Here Jesus Christus as julle klere aan.”

Daar blyk aanvanklik ’n effense onduidelikheid met die gedagte van **vernuwing**⁷¹ te wees (Harrison 1976:143; vgl. Cranfield 1979:688), want gelowiges het volgens Gl 3:27 reeds Christus aangetrek by die doop. Cranfield (1979:688) sê dat die gelowige reeds Christus aangetrek het by die doop in die fundamentele sin van die woord. Hier gaan dit meer oor die **morele** dimensie van die aantrek van Christus. Dit het te make met die geestelike stryd waarin die gelowige gewikkel is. Daar is dus altyd ruimte vir vernuwing by die gelowige⁷², want die nuwe mens word voortdurend vernuwe: dit het te make met die toe-eiening en vernuwing van denke dienooreenkomstig die gelowige se nuwe identiteit in Christus (Kol 3:10; Ef 4:23). Die feit dat die Christen reeds Christus by die doop aangetrek het, beteken nie dat hy of sy nou gearriveer het in sy of haar Christelike lewenswandel nie. Die gelowige is nog voortdurend in ’n stryd gewikkel met die sonde en die sondige wêreld (vgl. Ef 6:11,14).

3.7.3 Die verband met die doop

Buiten dat baie kommentare ’n direkte verband sien met Gl 3:27 (Cranfield 1979:688; Harrison 1976:143; Barrett 1962:254; Ridderbos 1959:301), sinspeel die motief van **vernuwing** in Rm 13:12-14 op Rm 12:1 wat sê dat ons verander moet word deur die vernuwing van ons denke (Moo 1996:826). Dit **herinner** aan wat by die **doop**⁷³ gebeur het. Dunn (1988:790) wys daarop dat die meeste

⁷⁰ Ridderbos (1959:301) lees na analogie van Gl 3:27 ook iets in in verband met die *eenheid* in Christus.

⁷¹ Vgl. Ef 4:23 “dat julle vernuwe word in die gees van julle gemoed” in samehang met Ef 4:24.

⁷² Vgl. Rm 6:11 wat dui op die vernuwende proses van die denke van die gelowige. Al is hy of sy reeds dood vir die sonde deurdat hy of sy begrawe is deur die doop in die dood (6:4) en deurdat die ou mens saam met Christus gekruisig is (6:6), moet hy homself of sy haarself steeds dood *reken* (λογίζομαι) vir die sonde.

⁷³ Met betrekking tot Rm 12:1 sê Peterson (1993:177): “The initial presentation of ourselves to God in Christ, made at conversion/baptism, needs to be renewed on a regular basis.” Vgl. Gl 3:27. Kyk ook Meeks (1983:154).

kommentatore spore sien van doopterminologie. Die aantrek van Christus in hierdie teksgedeelte is dus 'n bewustelike proses wat in die denke gebeur en dien as herinnering en geloofsversterking van die aanvanklike aantrek van Christus by die doop.

Cranfield (1979:688) sê:

To put on the Lord Jesus Christ means here to embrace again and again, in faith and confidence, in grateful loyalty and obedience, Him to whom we already belong, and (in Chrysostom's words) 'never to be forsaken by Him, and His always being seen in us through our holiness, through our gentleness.'

3.7.4 Eskatologiese motief

Die eskatologiese motief in vers 11-12 (vgl. 1 Ts 5:8) kom duidelik na vore (Dunn 1988:787; Cranfield 1979:682-683; Harrison 1976:143; Ridderbos 1959:289-300). Cranfield (1979:683) sê die bediening van Christus het in die **laaste dae** inbeweeg. Ridderbos (1959:289) praat van die "dageraad van het heil." Die geskiedenis se goddelike gebeure het plaasgevind in die bediening, dood, opstanding en hemelvaart van Christus. Daar is egter geen indikasie oor wanneer die einde is nie. Die einde⁷⁴ is hoogstens binne 'n kort tyd (Cranfield 1979:683; vgl. Ridderbos 1959:299).

Die paranese van die uittrek van die werke van die duisternis en die aantrek van die wapens van die lig is 'n oproep om **bewustelik geestelike weerstand te bied** teen die werke van die vlees in die geestelike stryd wat al feller word soos die einde van die huidige aardse bedeling nader kom. Die betekenis van die doop self kan ook hiermee in verband gebring word, aangesien dit spreek van die oorwinningswerk van Christus oor die dood en oor die owerhede en magte (Kol 2:11-15), en die toe-eiening daarvan.

⁷⁴ Ridderbos (1959:300) wys op 'n interessante parallel van die lig-duisternis skema met die Qumran tekste (veral 1QS en 1QM) asook in ander Joodse geskrifte waar daar oor die groot eskatologiese eindstryd gepraat word.

3.8 1 Ts 5:8

3.8.1 Merker

ἐνδυσάμενοι (vers 8): aoristos partisipium medium van ἐνδύω

3.8.2 Waaksaamheid in die laaste uur

Nadat Paulus die opstanding uit die dode en die wederkoms van Christus aangeraak het (4:13-17), waarsku hy sy gehoor dat die *dag van die Here* nader kom (5:1-11). Die “beklee-” metafoor funksioneer in die konteks van die oproep: “laat ons... nugter wees (ἡμεῖς...νήφωμεν)... met die borswapen... aan...” Die klem val op **waaksaamheid** (γρηγορώμεν: vers 6,10) en **nugterheid** (νήφωμεν: vers 6,8).

In vers 8 verduidelik Paulus die begrip “waaksaamheid” (νήφω). Die staat van waaksaamheid word gedefinieer aan die hand van die wapenrusting wat die gelowige aan het. Die borswapen van *geloof* verskil van die borswapen van *geregtigheid* soos dit elders voorkom (Ef 6:14; Jes 59:17). Die beeld van die Christen as soldaat kom ook voor in Ef 6:11; 2 Tm 2:3-5; 2 Kor 10:3-5; 6:7; Flp 2:25; Fil 2; en Rm 16:7. Jes 59 word heel dikwels in die Nuwe Testament aangehaal (vers 7: Rm 3:15-17; vers 8: Lk 1:79; vers 18: 1 Pt 1:17; Op 20:12; 22:12; vers 19: Mt 8:11; Lk 13:29; vers 20: Rm 1:26) en is waarskynlik onbewustelik gebruik deur die Nuwe-Testamentiese skrywers om ’n idee te beskryf wat elders verkry is (Witherington III 2006:150; Best 1972:213; vgl. Moore 1969:77). Paulus is besig met die temas: geloof, liefde en hoop (1:3). Best (1972:213-214) sê as daar drie kledingstukke was om mee te werk sou dit vir Paulus makliker gewees het om een eienskap aan elk toe te ken, maar nou het hy net twee: *borswapen* en *helm* (volgens Jes 59:17), en vervang dus *geregtigheid* hier met *geloof* en *liefde* (kyk ook Holtz 1986:226).

Best (1972:214) sê die werkwoord (ἐνδυσάμενοι) is hier bloot ’n natuurlike term wat in verband met die aantrek van krygsdrag gebruik word, in teenstelling met waar dit elders metafores gebruik word (Gl 3:27 en Kol 3:10), maar myns insiens is die hele gedagte van die Christen as soldaat reeds ’n metafoor. In Gl 3:27 en

Kol 3:10 dui die aoristosvorm van die werkwoord op eienskappe wat reeds aangetrek is. Mens sou dus verwag dat geloof, hoop en liefde reeds deel is van die gelowige (:214-215). Maar hier moet die wapenrusting **opgeneem word en voortdurend gedra** (vgl. Rm 13:12 en Kol 3:9-12) word. Die wapenrusting is egter slegs verdedigend (:215; Morris 1959:159), af te lei uit die tipe wapenrusting wat genoem word.

3.8.3 Eskatologiese motief

Die gedagte van aantrek word geassosieer met die aanbreek van 'n nuwe dag (vgl. Rm 13:12), maar die dag word ook geassosieer met die Parousia: om te waak met die oog op die wederkoms (Holtz 1986:228; Moore 1969:77; Morris 1959:158). Daarom is dit nodig dat die Christen gewapen sal wees. Die gelowige wag op die **voltooing van die saligheid**⁷⁵ (Bruce 1982:112) wat verkry word deur Jesus Christus (vers 9). Morris (1959:159) sê: "It is the forward-looking aspect that is before us when we read of 'the hope' of salvation." Die hoop: "is not an ephemeral emotion but a confident expectancy for the future resting on what God has done in the past." (Best 1972:214). Die hoop is dus nie 'n onsekere hoop nie, maar 'n hoop wat gegrond is in goddelike aksie (Morris 1959:160).

Net soos by Rm 13:12-14 is die hoop op die toekomstige saligheid wat verwag word die basis waarop die paranese in hierdie gedeelte rus. Om die wapenrusting aan te hê, en "van die dag" te wees dui op die wakkerheid en soberheid van die gelowige, en staan teenoor "die nag" en "om dronk te word" (1 Ts 5:7), wat op sy beurt metafore is vir ongeërgdheid ten opsigte van die saligheid, gemaksugtigheid en 'n vloei saam met die begeerlikhede van die wêreld.

⁷⁵ Vgl. die bespreking van 2 Kor 5:2-4 in 3.6.4.

3.8.4 Dooptaal?

Die vraag ontstaan weereens of hier sprake is van dooptaal. Collins (2008:220) dui op die waarskynlikheid dat dit wel die geval is⁷⁶. Aangesien die metaforiese taal ooreenkom met Rm 13:12,14 (ἐνδύω), en die twee gedeeltes ook ander ooreenkomste toon⁷⁷, is dit waarskynlik dat Paulus beelde gebruik wat geleen is by vroeg-Christelike doop-kategese (Gl 3:27; Ef 4:24). Hy bring dan ook die aantrek van Christus en die Adam-Christus tipologie in verband met die eskatologiese dag van die Here: “With the coming of the day, the ‘clothing’ that is to be put on is Jesus Christ, that is, Christ as Lord” (:220).

3.9 Ef 6:11-15

3.9.1 Merkers

ἐνδύσασθε (vers 11): aoristos imperatief medium van ἐνδύω

περιζωσάμενοι (vers 14): aoristos partisipium medium van περιζώννυμι

ἐνδυσάμενοι (vers 14): aoristos partisipium medium van ἐνδύω

ὑποδησάμενοι (vers 15): aoristos partisipium medium van ὑποδέω

Die term ἀναλαβόντες (aoristos partisipium van ἀναλαμβάνω: vers 16) word volgens Louw & Nida (1988 Vol. 1:207) onder die semantiese veld “carry, bear” verstaan eerder as “wear.” So ook word δέξασθε (aoristos imperatief van δέχομαι: vers 17) gesien onder die veld van “grasp, hold.” (Louw & Nida 1988 Vol. 1:220).

3.9.2 Standvastigheid te midde van die stryd

Die ooreenkoms met 1 Ts 5:8 kan duidelik waargeneem word, en soos volg blootgelê word:

⁷⁶ Best (1972:215-216) kritiseer aansprake op doopliturgie wat gebou is op die kontras tussen lig en duisternis, die idioom: “seuns van” en die klem op waaksaamheid.

⁷⁷ Collins (2008:219-220) wys op die ooreenkomste in Rm 13:11-14 en 1 Ts 5:1-11 met verwysing na slaap (hoewel verskillende Griekse terme gebruik word: ὕπνου in Rm 13:11 en καθεύδωμεν in 1 Ts 5:6,7), wapenrusting (ὅπλα in Rm 13:12; θώρακα en περικεφαλαίαν in 1 Ts 5:8) en beide se verwysing na dronkenskap (μέθαις in Rm 13:13; μεθυσκόμενοι en μεθύουσιν in 1 Ts 5:7).

- Dit het ook te make met die aantrek van **wapenrusting**. Daar is egter 'n verskil in die spesifieke wapenrusting wat aangetrek word. Buiten die *borswapen* en *helm*, kom hier addisionele wapenrusting ter sprake. In Ef 6 het die *borswapen* en *helm* ook 'n ander betekenis as by 1 Ts 5:8.
- Die konsep van **waaksaamheid** kom ook hier voor (ἀγρυπνοῦντες: vers 18), maar dit gaan eerder hier oor “**om staande te bly**” (στήναι: vers 11,13,14).
- Die *dag van onheil* (vers 13) staan in teenstelling met die *dag van die Here* in 1 Ts 5:2.

In hierdie konteks is die aantrek van die wapenrusting om staande te bly ekwivalent aan die **nuwe mensheid** (4:24) wat aangetrek moet word (Lincoln 1990:442). Nadat Paulus uitgebrei het op die aflê van die ou mens (4:25-6:9) gee hy die opdrag om die volle wapenrusting aan te trek: verdedigende en en aanvallende⁷⁸ wapens (Wood 1978:86; Lincoln 1990:442). Die beslissende oorwinning is egter reeds behaal deur God in Christus en die taak van die gelowiges is nie om te wen nie, maar om **staande te bly** (vers 11,13,14). “Om staande te bly” (ἵστημι) is 'n militêre term wat gebruik is om by 'n sekere posisie te bly (Wood 1978:86), met ander woorde, om dit wat reeds gewen is te **bewaar en te behou** (Lincoln 1990:442-443). Dit is juis waarom Christene kan deel hê in die oorlog, want ten diepste is die oorwinning God se oorwinning (Roberts 1983:173).

Die borswapen van geregtigheid asook die helm van verlossing kom ooreen met Jes 59:17 (O' Brien 1999:474), en Paulus ontleen heel waarskynlik hierdie metafore daaruit⁷⁹. Daar is verskil van mening oor wat δικαιοσύνη in vers 14 beteken. Lincoln (1990:448) sê dit dui op 'n **etiese kwaliteit** (na analogie van 1 Ts 5:8 waar die wapenrusting duidelik 'n etiese kwaliteit dra) eerder as die herstel van die verhouding tussen God en mens (Rm 3:21-26). Wood (1986:87) verklaar die geregtigheid aan die hand van Christus se geregtigheid: dit wat Christus vir die gelowige gedoen het. Dieselfde geld van Roberts (1983:175): “Met

⁷⁸ Vgl. 1 Ts 5:8 waar slegs verdedigende wapens beskryf word.

⁷⁹ Vgl. my bespreking hiervan in my verklaring van 1 Ts 5:8 (3.8.2). Die verskille tussen Ef 6 en Jes 59 se gebruik van die “beklee-” metafoor is van so aard dat dit onwaarskynlik is dat Paulus die Ou Testamentiese teks direk geraadpleeg het soos hy geskryf het. Sy doel was dus nie om akkurate aanhalings uit die Ou Testament weer te gee nie, maar om die konsepte van die Ou Testament nuwe inhoud te gee. Dit geld ook vir 1 Ts 5:8 (kyk Mitton 1976:224).

'geregtigheid' word hier bedoel die toestand waarin hulle verkeer noudat die heilsboodskap in hulle werksaam geword het: naamlik hulle toestand van met God in die regte verhouding gestel te wees" (vgl. 4:24 en 2 Kor 6:7). Volgens Mitton (1976:225) is dit volledige gehoorsaamheid aan die wil van God. Holtz (1982:284) sê: "Im Kontext des Eph gewinnt das Wort eine neue Klangfarbe: die von Gott dem 'neuen,' in Christus geschaffenen Menschen verliehene und ihn anfordernde Rechtschaffenheit und Heiligkeit" (vgl. 4:24; 5:9). Bruce (1984:408) kies vir 'n middeweg deur te sê dit dui op 'n etiese kwaliteit eerder as dat dit op die regverdiging deur geloof wys, maar dat laasgenoemde verwant is aan **regverdiging deur die geloof**. Miskien werp Ridderbos (1966:175-176) lig op die saak met sy definiëring van geregtigheid: hy sê dit is 'n **menslike** kwaliteit, maar 'n toegerekende geregtigheid deur die verlossingswerk van Christus. Die regverdigmaking van God sluit meer in as net die reg stel van die verhouding tussen God en mens, dit het betrekking op die hele skepping: "alle dinge" (2 Kor 5:17; Ridderbos 1966:173). Dit sluit dus horisontale dimensies in.

Die *aantrek* van die skoene aan die voete (vers 15) kom waarskynlik ooreen met Jes 52:7: "hoe lieflik is op die berge die voete van hom wat die goeie boodskap bring." (Bruce 1984:408). In Ef 6:15 veronderstel dit 'n **gereedheid en standvastigheid** van die een wat die evangelie bring.

Hoehner (2003:822) beklemtoon by implikasie die **subjektiewe, wederkerige karakter** van die mediumvorm waarin die "aantrek-" metafore in hierdie gedeelte voorkom (kyk merkers) wanneer hy sê: "The middle voice indicates that they are responsible for putting on the full armour of God."

3.9.3 Eskatologiese motief?

Hier is nie 'n ooglopende eskatologiese motief nie.

Lincoln (1990:446) sê net soos verlossing reeds teenwoordig is en daar 'n **voltooing van verlossing** sal wees (1 Ts 5:2-4,8), is daar ook reeds onheil teenwoordig en sal daar 'n laaste "dag van onheil" (vers 13) wees. Wood (1978:87) en Mitton (1976:223) verklaar "die dag van onheil" bloot met "wanneer dinge op hulle ergste raak." (vgl. die New English Bible). In ooreenstemming met

5:16: “omdat die dae boos is”, en aangesien Paulus in 6:11 praat van **ons** (teenswoordige) worstelstryd, lyk Mitton se vertaling na ’n beter opsie (vgl. Bruce 1984:406; Schnackenburg 1982:281-282). Mitton (1976:223) wys ook daarop dat vooruitskouing op die toekoms nie eie is aan Efesiërs nie.

Daar is wel sprake van ’n eskatologiese spanning wat teen die agtergrond figureer. Ons is nuwe mense, en ons moet onself met die nuwe mens bekleed (4:24) – die oorwinning is reeds behaal, ons deel reeds in die verlossing, maar ons is steeds in ’n worstelstryd (6:12): die eskatologiese spanning met die dienoooreenkomstige **indikatiewe en imperatiewe** karakter van Paulus se gedagte bestaan steeds (vgl. Lincoln 1990:443; Ridderbos 1966:279-283).

3.9.4 Doopliturgie?

Dit is ’n vraag of hier sprake is van doopliturgie. Mitton (1976:220) sê dat die aantrek van die hele wapenrusting ’n stap is wat ’n Christen moet neem as hy of sy die aanbod van God se geestelike krag wil aanvaar (vers 10). Hy meen dit sou pas by ’n doopgeleentheid wanneer die Christen gereed is om die weg van dissipelskap te stap.

Aangesien die geestelike wapens in Rm 13:12 waarskynlik in doop-liturgiese konteks gebruik word, is hierdie moontlikheid nie uitgesluit nie. Dieselfde geld vir 1 Ts 5:8.

3.10 Opmerking oor tekstuele studie

Vanuit die tekstuele studie (3.1-3.9) het dit duidelik geblyk dat die “beklee-” tekste verband hou met die vier onderafdelings van Pauliniese teologie soos Balz en Schneider (1991:452) dit onderskei het: doopteologie, Christologie, paranese en eskatologie. Dit is egter nie binne die skopus van hierdie studie om al die implikasies vir die teologiese verstaan van hierdie teologiese aspekte uit te werk nie, maar eerder hoedat hierdie aspekte: 1) in verband met mekaar staan in die gebruik van die “beklee-” metafoor in die Pauliniese literatuur, en 2) die belang wat dit het vir die gesprek oor die doop, waarvan die identifikasie van die

handelende persoon en die subjektiewe karakter van die “beklee-” metafore in samehang met die doop ’n prominente fokus is (beide hierdie aspekte sal in hoofstuk 4 verder ge-evalueer en gesistematiseer word).

Wat op hierdie punt van belang is, is dat die “beklee-” tekste ’n mate van **geyktheid** vertoon, deurdat sekere temas en frases dikwels in soortgelyke kontekste gebruik word. Die mate van geyktheid gaan vervolgens verder omlyn word aan die hand van ’n intertekstuele en kulturele studie van “beklee-” metafore.

4. DIE KONTEKS VAN DIE “BEKLEE-” METAFOOR

Die intertekstuele verstaan van “beklee-” metafore behels om die gebruik van sodanige uitdrukkings in die Ou Testament na te gaan, en ook te kyk na die populêre tekste van die tyd waarin die Pauliniese literatuur neerslag gevind het. Dit het dus te make met die **konteks** van die Pauliniese “beklee-” metafoor, of te wel, die intertekstuur van die teks (Robbins 1996:1-3).

Die idee om jouself **met eienskappe** (soos geregtigheid, verlossing, krag en heerlikheid) “te beklee” kom op verskeie plekke in die Ou Testament voor: 2 Kr 6:41; Job 8:22; 29:14; 39:19; Ps 93:1; 104:1; 132:9,16,18; Spr 31:25; Jes 51:9; 52:1; 59:17; maar veral Jes 61:10: “hy beklee my met klere van heil” en Sag 3:3: “Kyk, Ek het jou skuld van jou weggeneem, en Ek beklee jou met feesklere.” Die “aantrek van skaamte” kom ook voor in Job 8:22 en Ps 132:18; asook in 1 Makk 1:28.

Die aantrek van deugdelike waardes⁸⁰ kom dan veral ooreen met die deugdelike waardes van Kol 3:10-14 en die bekleding met die “nuwe mens” (Ef 4:24) of “met Christus” (Gl 3:27) waarmee die gelowige hom- of haarself moet beklee. Laasgenoemde is ook tekenend van hierdie nuwe waardes en deugde van die nuwe mensheid in Christus. Soos by die bespreking van 1 Ts 5:8 aangedui is (3.8.2), leen Paulus baie van sy “beklee-” beeldspraak by die Ou Testament,

⁸⁰ Vgl. 1 Pt 5:5 “τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε”: “wees met bescheidenheid gegord.” Die ἐγκομβώσασθε is hier ’n aoristos medium (deponent) imperatief.

maar nie op 'n meganiese wyse nie. Dit vorm deel van sy simboliese universum waaruit hy in sy briewe kommunikeer.

Die gedagte van die Christen as soldaat of krygsman⁸¹ kom ook voor in die Qumran materiaal, waar 1QM die gemeenskap se eskatologiese bestaan beskryf in terme van 'n oorlog (Best 1972:213). Dit kom ook voor in *Die Wysheid van Salomo* 5:17-20, wat 'n moontlike uitbreiding kan wees op Jes 59:17, aangesien meer uitrusting genoem word, en dit van toepassing gemaak word op God, en nie die mens as krygsman nie (Best 1972:213):

Hy sal sy jaloersheid as volledige krygsdrag na hom neem en die skepsel sy wapen maak vir [of met die oog op] die vergelding van sy vyande. Hy sal geregtigheid as borsplaat aantrek en ware oordeel in plaas van 'n helm. Hy sal heiligheid opneem as 'n onoorwinlike skild. Hy sal sy ernstige toorn skerp maak as 'n swaard, en die wêreld sal saam met hom die stryd voer teen die onwyse.

Bekleding in die konteks van krygsdrag kom ook voor in Polibius 6:23; Tukudides 3:114; Jdt 14:3; en 2 Makk 3:25 (Lincoln 1990:442).

Cranfield (1979:689) wys op die voorkoms van die “beklee-” metafoor in antieke Griekse literatuur: Dit kom voor in Aristofanes se *Ekklesiáksousai* (“Parlements vrou”: 392 v.C.) 288 (ἐνδύόμενοι τόλμημα), en in Dionisius van Halikarnassos se *Romeinse Oudhede* (7 v.C.) 11.5 (τὸν Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι). By Johannes Chrusostomos (349–407 n.C.), kolom 627, kom die uitdrukking “ἐνδύσασθαι τίνα” voor. In sy tyd is hierdie idioom gebruik wat waarskynlik ooreenkom met die Engelse “to be wrapped up in someone” (:689).

Ons sien dus dat daar raakpunte is met die manier waarop die “beklee-” metafoor in die Pauliniese literatuur voorkom met die genoemde geskrifte, veral met betrekking tot die bekleding van eienskappe, die eskatologiese motief, asook met bekleding in stryd of oorlog.

⁸¹ In verband met die “beklee-” metafoor by Paulus: Ef 6:11; 1 Ts 5:8. Ander verwysings: 2 Tm 2:3-5; 2 Kor 10:3-5; 6:7; Flp 2:25; Flm 2; Rm 16:7.

4.1 Die “beklee-” metafoor in die misterie-godsdienste

Die “ aantrek ” van ’n **verlosser** word ook gevind in die misterie-godsdienste:

Betz (1979:188) dui aan dat dit voorkom in een van Athenaios (laat 2-de tot vroeë 3-de eeu n.C.) se verwysings na Efippus van Olunthos (’n geskiedskrywer van Alexander die Grote: ná 323 v.C.) 12,53: p. 537E (Baur 1957:263): Alexander die Grote het daarvan gehou om die ἱερὰς ἐσθῆτας van die gode aan te trek, en om te **word soos** Ammon, Diana, Mercerus en Hercules⁸². Betz wys voorts daarop dat dit voorkom in Filo van Alexandrië (20 v.C. – 50 n.C.) se *De Fuga et Inventione* 110; Plutargos (46-120 n.C.) se essay *Oor die aanbidding van Isis en Osiris* 352B, en in Apuleius (125-180 n.C.) se *Metamorphoses* 11.24.

In die *Odes van Salomo* 15:8 kom die frase “Ek het onverganklikheid deur Sy naam aangetrek, en ek het verganklikheid deur Sy genade uitgetrek” voor (Conzelmann 1975:292). Leipoldt (1928:60) wys daarop dat die gelowige in *Isis*, aan die einde van die toewyding die kleed van Osiris aantrek. Daardeur **word** hy of sy Osiris en verkry die aanbidding van die gemeenskap. Dieselfde kleed word vir hom of haar aangetrek by afsterwing. Dit belowe dan vir hom of haar onsterflikheid.

Aangesien die “beklee-” metafoor in noue verband met die doop staan, is dit ook belangrik om te kyk na die paralelle met die doop in die misterie-godsdienste.

Meeks (1983:152) wys daarop dat ’n sekere seremonie van wassing of besprinkeling dikwels ’n kandidaat voorberei het tot die toelating tot die ware misteries. In die Eleusiniëse misteries was ’n sekere amptelike in beheer van hierdie rites: die *hidranos*.

4.2 Die “beklee-” metafoor in Gnostiese tekste

Die “ aantrek ” van verlossing of ’n verlosser, kom ook in die Gnostiese tekste voor. Dit staan dikwels in verband met die doop (bv. in *Die himne van die Pérel*). In die

⁸² Kyk Yonge ([sa]:860) vir ’n Engelse vertaling hiervan.

Evangelie van Philippus: 101 kom hierdie frase voor: “Die lewende water is ’n liggaam. Dit is gepas vir ons om die lewende mens aan te trek. Daarom, wanneer hy onder die water ingaan, ontklee hy, sodat hy hierdie een kan aantrek” (Betz 1979:188). Hoewel Lohse (1971:142) sê dat daar geen direkte verwysing in die Gnostiese tekste is na ’n ou of nuwe mens nie (soos by Kol 3:10), is daar definitief parallelle met die doop (soos by Gl 3:27) in hierdie aanhaling uit die *Evangelie van Philippus*.

Bultmann (1985:135-137) wys op die volgende “beklee-” metafore in die Gnostiese tekste [wat hy in verband bring met Paulus se gebruik van die metafoor by 2 Kor 5:3]⁸³:

Ons moet onself dus ontklee van ons veelvuldige kledingstukke, beide van hierdie sigbare en vleeslike bekleding, en van dit waarmee ons innerlik beklee is, en wat die naaste is aan ons vel-uitrusting; en ons moet die stadion naak en ongekleed binnegaan, terwyl ons strewe na die Olimpia van ons siel (Porfurius [234-305 n.C.] in sy *De Abstinencia* I,31); en

Wanneer die tyd van die dood naby is, sal dié wat geoefen is in filosofiese argumentasie, goed toegerus wees vir die hemelse reistog, wanneer hulle hul sterflike liggame op die aarde verlaat het, en sy natuurlike vorm uitgetrek het (Hierocles van Alexandrië [’n Neo-Platonistiese skrywer, ong. 430 n.C.] in sy kommentaar op die *Carmen Aureum* van Pythagoras XXVI).

4.3 Raakpunte met die Grieks-Romeinse wêreld?

Dit is ’n vraag of die literatuur en konsepte vanuit die Grieks-Romeinse wêreld soos hierbo bespreek ’n invloed gehad het op Paulus se teologie. Baie meen dat dit wel die geval is (vgl. Harvey 1992:330).

⁸³ Bultmann staan in die era waarin ’n sterker gnostiese invloed in die NT geïdentifiseer as wat vandag die geval is (kyk bv. Bultmann in Van Groningen 1967:150). Hier is dit waarskynlik eerder ’n geval dat die gnostiese geskrifte hierdie metafore geleen het vanuit die Christelike tradisie (kyk 4.3.1).

4.3.1 Gnostisisme

Hoewel sekere Gnostisisme voor Christus dateer (bv. Van Groningen 1967)⁸⁴, is meeste Nuwe Testamentici dit tans eens dat Gnostisisme ’n latere ontwikkeling is wat vanaf die tweede tot die vierde eeu na Christus ontwikkel het (Martin 1995:70-71)⁸⁵. Die Bybelse, Christelike tradisie (kyk bv. 1 Tm 3:16) staan krities teenoor die esoteriese / okkultiese / verborge elemente van hierdie tradisies (vgl. Thiselton 2007:51,53). Thiselton (2007:43,52) vestig die aandag daarop dat die gemeenskaplike karakter⁸⁶ van die Christelike belydenis, wat **beliggaam** word deur hulle doen en late, staan teenoor die **individualistiese, esoteriese** karakter van die Gnostiese tradisie (kyk ook Martin 1995:70).

Die moontlike ooreenkomste in die manier hoe die “beklee-” metafore aangewend word in die Nuwe Testament en Gnostiese geskrifte, sou dus verklaar kon word aan die hand van die feit dat Gnostisisme parallel met die Christelike tradisie ontwikkel het, en waarskynlik bepaalde metafore vanuit die Christelike tradisie geleen het.

4.3.2 Die misterie-godsdienste

Wedderburn (1987:2) sê:

The influence of the mysteries with their dying and rising gods also lies behind the baptismal traditions of Gal 3.26-28 which speak of the inseparable union of the Spirit-endowed Christian which speak of the exalted Christ, a union in which he – or she – transcends the relationships of this world.

Ook vir Bousset (1965:107,140) vorm die sterwende en opstanende gode van die misterie-godsdienste die agtergrond van Paulus se stellings in Rm 6. Hy sê dat Paulus daar veronderstel dat daar ’n bestaande siening is dat die doop ’n aksie

⁸⁴ Vgl. ook Jacobus en Blau (2011) wat praat van ’n soort “Joodse Gnostisime.”

⁸⁵ Die moontlikheid bestaan dat aangesien baie ooreenkomste tussen Gnostisisme en die Joodse Kabbala geïdentifiseer kan word (Kaufmann en Ginzberg 2011), dat Gnostisisme verstaan kan word as ’n soort ver-Christeliking van esoteriese, mistiese Joodse idees wat op sy beurt later uitgemond het in die Joodse Kabbala (vgl. Scholer 1997:406). Beide die Joodse Kabbala en die gnostiese tradisies sou dan beskou kan word as parallele, esoteriese tradisies naas die outentieke Joodse en Christelike tradisies onderskeidelik.

van inisiasie is, wat analoog is aan die misterie-godsdienste – ’n aksie waar die dopeling met die godheid verenig en die godheid “aantrek.”

Wedderburn (1987:339) oordeel dat die Nuwe Testament die gebruik van hierdie metaforiese taal meer verstaanbaar in die Grieks-Romeinse wêreld maak. Dit sou dan ’n verdere ontwikkeling wees op die taal van die Septuaginta, wat ook praat van die metaforiese aantrek van morele of godsdienstige kwaliteite soos geregtigheid, ens.

Knox (1939:138) sê dat die praktyk van die misterie-godsdienste die wêreld gewoond gemaak het aan die beeld om van kleded te verwissel om sodoende jou **geestelike status te verander**. Hy sê dat die gebruik van metafore van kleding so bekend was in die konvensionele taal van Judaïsme, dat dit aanvaar kan word sonder om die oorsprong daarvan in twyfel te trek.

Fung (1988:172) sê egter dit is oorbodig om die “beklee-” metafoor in die Nuwe Testament te sien as dat dit ontstaan het uit die misterie-godsdienste (of Gnostisisme), want die aantrek van die kleded of masker van die god by inisiasie het byvoorbeeld niks te make met die manier waarop Paulus die metafoor gebruik nie. Versteeg (1983:95) sê ook die misterie-godsdienste staan binne ’n totaal ander kader as die doop. Hy meen dit sou hoogs onwaarskynlik wees dat die woordgebruik met betrekking tot die doop aan die misterie-godsdienste ontleen sou wees.

Daar bestaan goeie aanduidings vir die bestaan van ’n vroeg-Christelike **doopbelydenis** (kyk 4.4.1). Indien die moontlikheid van ’n doopbelydenis erken word, en die uittrek van slegte waardes en die aantrek van nuwe waardes wat daarmee sou gepaard gaan (eties / moreel), die identifikasie met Christus (simbolies), asook die teken van die doop as toetrede tot ’n nuwe gemeenskap, sou dit egter naïef wees om nie ’n mate van ooreenkoms tussen die Christelike doop en die misterie-godsdienste raak te sien nie. Maar indien wel, sou ek sê die Grieks-Romeinse agtergrond van die heiden-Christen het ’n invloed gehad op sy of haar **wêreldbeskouing** of **etos**, net soos wat die hele wêreld en

⁸⁶ Die gemeenskaplike karakter van die Christelike belydenis kom veral na vore vanuit Gl 3:28 en Kol 3:11 soos reeds bespreek.

wêreldsbeskouing waarteen die Nuwe-Testamentiese gebeure afspeel, gekleur is deur die heersende mites en populêre geskrifte van daardie tyd.

4.3.3 Unieke inhoud van die Christelike doop by Paulus

In verdere antwoord op Wedderburn en Bousset (soos hierbo aangehaal) se identifikasie van konsepte vanuit die misterie-godsdiens met die Pauliniese doopteologie wat die “beklee-” metafore insluit (Wedderburn 1987:2,339), asook die moontlike ooreenkomste wat Pauliniese doopteologie met latere Gnostisisme vertoon, word die betekenis van die Pauliniese doopteologie vervolgens onderskei van doop-konsepte vanuit beide die misterie-godsdiens en Gnostisisme.

Daar kan ten minste vier aspekte geïdentifiseer word waarin die Christelike doop anders is as die doop in die misterie-godsdiens:

1. Een aspek waarin die doop totaal anders is as die doop in die misterie-godsdiens, is die vereiste van **geloof**. Die toetrede tot die geloofsgemeenskap vind nie deur die doop as sodanig plaas nie, maar deur geloof in die Messias, waarvan die doop die sigbare en openbare bewys was. Die eintlike toelating tot die gemeenskap is dus die geloof, nie die doop as sodanig nie (vgl. eksegeese van Gl 3).
2. Hoewel die motief van identifikasie met Christus ooreenkomste toon met die misterie-godsdiens kan dit tog inhoudelik daarvan onderskei word (vgl. Ridderbos 1966:58; Du Plessis 1984:225-226). Die dopeling trek nie Christus aan asof hy of sy daarin opgaan en self Christus word nie, maar identifiseer met Hom in terme van sy **karakter** (kyk 3.1.5).
3. Ferguson (2009:29) wys daarop dat, hoewel idees van vergifnis, wedergeboorte, ewige lewe en verligting momenteel teenwoordig was by die misterie-godsdiens⁸⁷, dit geassosieer was met die seremonie as ’n geheel, en nie primêr met die reiniging deur water nie. Laasgenoemde was ’n

⁸⁷ Die betekenis daarvan was myns insiens nie in alle opsigte vergelykbaar met die Christelike inhoud daarvan nie.

voorlopige voorbereiding vir die inisiasie, en het dieselfde doel gedien as van rituele reiniging in ander kultusse⁸⁸.

4. Schnackenburg (1964:59) meen dat om die ruïnering wat sonde gebring het, af te sterf, met die doel om in 'n nuwe lewe vir God te wandel, is iets **anders as die “nuwe geboorte”** van die misterie-godsdienste.

Die inhoud van die Christelike doop kan ook van Gnostiese verlossings-konsepte onderskei word. O' Brien (1999:327) wys daarop dat hoewel die aantrek van die kleed in Gnostiese tekste beteken dat verlossing aangebreek het wat later vervolmaak sou word, dat die uitdrukking “aflê van die ou mens” en die “aantrek van die nuwe mens” (Ef 4:22-24) nêrens in Gnostiese tekste of die misterie-godsdienste voorkom nie.

Dit is dus van kardinale belang om die **unieke inhoud** van die Christelike doop in eie reg te erken: 'n inhoud wat daarvan getuig dat die Christen alle afgodery en self-gesentreerde gedrag “uittrek” (bv. Kol 3:5-9) en Christus “aantrek” wat alle dinge nuut maak: eties, maatskaplik, sosiaal en kultureel. Die mens staan in 'n totaal nuwe verhouding met God en die medemens. Om dus te impliseer dat die Christelike doop *vanuit* die misterie-godsdienste ontstaan het of dit net so by hulle *oorgeneem* het, óf dat die vroeë Christelike kerk self 'n soort *voorfase* was van latere Gnostisisme, sou dus nie voldoende met hierdie unieke inhoud van die Christelike doop rekening hou nie (vgl. Meeks 1983:153). Die Christelike doop het juis radikaal teenoor ander godsdienste of kultusse gestaan. Myns insiens was die Christelike doop juis 'n vorm van evangelieverkondiging in die taal van, en op die speelveld van die kultiese groeperinge- en godsdienste, maar met 'n ander inhoud: 'n doop wat dui op die ware Messias waarin die gelowige identifiseer met **ewige, geestelike verlossing** van die wet, die sonde en die dood. Maar parallel hiermee dui die doop ook op 'n nuwe manier van lewe wat **nie esoteries en selfsugtig na binne gekeer is nie**, maar waar daar hier en nou

⁸⁸ Ferguson (2009:29) noem verder dat diegene wat die misterie-godsdienste as parallel met die Christelike tradisie verstaan het, het óf die voorbereidende baddens vermeng met die effekte van die inisiasie self en dus die tekste verkeerd geïnterpreteer, óf hulle het gesteun op laat Christelike skrywers wat die belang van die seremonies verchristelik het. Hy sê daar is 'n noemenswaardige verskil in die gebruik van water vir reiniging in die misterie-godsdienste en in die Christendom: die wassing in die misterie-godsdienste was 'n voorbereiding vir inisiasie en in Christendom was dit die middelpunt van inisiasie in die kerk.

op 'n ander manier gekyk word na ander mense, en op 'n ander manier opgetree word in die samelewing – 'n doop wat in die teken staan van die gelykheid van alle mense voor God en wedersydse respek vir mekaar.

Hoewel Paulus se metaforiese taal dus sekere raakpunte vertoon met die taal in die Grieks-Romeinse kultusse, span hy dit hoogstens in om die evangelie meer aktueel en herkenbaar te maak vir die heidengehoor – in terminologie waarmee hulle, vanweë hulle heidense agtergrond, bekend was. Want vir dié sonder die wet het hy soos een sonder die wet geword om hulle te win (1 Kor 9:21). Dit sou egter 'n oordrewe siening wees om Paulus se taalgebruik te sien as *intrinsiek* misties of Gnosties, of dat die inhoud van sy skrywes intiem verweef was met hierdie tradisies.

4.4 Kulturele agtergrond van die “beklee-” metafoor

Om die manier hoe Paulus die “beklee-” metafore gebruik, beter te verstaan, is dit belangrik om die kulturele milieu waarin Paulus homself bevind het beter toe te lig. Paulus het geleef in die eerste eeu ná Christus.

Neyrey (1990:13-14) wys op die gevaar om die kultuur van die interpreteerder te projekteer op 'n gegewe teks, en sodoende 'n anachronistiese en etnosentriese lees van die teks te verkry. Hy stel voor dat daar na Paulus gekyk moet word deur die bril van die kulturele antropologie, eerder as deur die bril van die Westerse kultuur. Hy sê dat dit sal help om aan te pas by 'n kultuur wat totaal anders as die interpreteerder s'n is.

Dit is belangrik om te onderskei tussen 'n *etiese* en *emiese* interpretasie. Die *emiese* kyk na 'n kultuur soos die spesifieke kultuur hulleself sien. Aangesien Paulus 'n Jood was, is dit nodig om deur 'n Joodse bril na Paulus te kyk. Dit kan ook aangevul word deur te kyk na die professionele beskrywing van etnografe: dit is 'n *etiese* beskrywing. Hulle vra kritiese vrae ten opsigte van die kultuur. Hulle kyk vir patrone van persepsie en gedrag. Neyrey meen om Paulus te verstaan, moet antropoloë kyk na Paulus se simboliese universum, die sosiale institusies, ekonomie, kulturele waardes, konflik, ens. (Neyrey 1990:13-14).

Die **simboliese universum** is ’n wye konsep wat Neyrey (1990:15) spesifiseer aan die hand van ses spesifieke areas in ’n gegewe kultuur:

1. *Reinheid*: patrone van orde en klassifikasie.
2. *Rites*: óf rituele van die maak en behoud van grense, óf seremonies wat waardes en institusies bevestig.
3. *Liggaam*: die sosiale persepsie van die menslike liggaam.
4. *Sonde*: die sosiale definisie van sonde en afwyking
5. *Kosmologie*: wie is in die wêreld, en wie doen wat?
6. *Die bese en ongeluk*: hoe word dit verklaar?

Aangesien die “beklee-” metafoor by Paulus in noue verband met die doop staan, lê dit myns insiens veral op die vlak van rites (2) en die liggaam (3), met raakpunte met betrekking tot reinheid (1), sonde (4) en die bese (6).

Met betrekking tot die aanslag op die grense van die ordelike wêreld, het mense gekonsentreer op die **maak of behoud van die grense**. Klem is gelê op rituele wat die bese, wat die sisteem besoedel het, uitdryf (Neyrey 1990:16). Die uittrek van slegte waardes en die aantrek van goeie waardes staan waarskynlik in verband hiermee (area 4). Neyrey meen dat Paulus die doop verstaan as die enigste legitieme wyse waarop die radikale grens oorskry kan word van God se heilige sfeer van die koninkryk van sonde en dood.

Die liggaam is verstaan as die simbool van die sosiale liggaam. Die patrone van orde en beheer wat oor die sosiale liggaam uitgeoefen word, word herhaal in die manier waarop orde en **beheer oor die fisiese liggaam** uitgeoefen word. Net soos die kosmos georden is, neig die fisiese liggaam ook om streng onder beheer gebring te word. Die nuanse van die doop as bad staan veral in verband hiermee (area 1).

Maar net soos die sosiale liggaam aangeval word en sy grense bedreig of gebreek word, só word die fisiese liggaam bedreig en aangeval (Neyrey 1990:16). ’n Raakpunt met die “beklee-” metafoor kan hier blootgelê word in terme van die aantrek van geestelike wapens teen die geestelike stryd (area 6).

Hierdie fasette van die doop en dit wat by die doop bely is (4.4.1) sou dan help om hierdie sosiale orde-strukture **in stand te hou** in sekere opsigte, maar ook om bepaalde grense te **herdefinieer** in ander opsigte.

Die sosiale orde-strukture binne die 6 areas (kyk Neyrey hierbo) is veral gekontroleer deur die eer-skaamte skema, asook die “patron-client” verhouding wat as onderdeel daarvan verstaan is (kyk 4.4.1). Die letterlike uittrek van ou klere en die aantrek van nuwe klere (as simboliese handeling) tydens die doop wat direk met kleding verband hou (kyk 4.4.2) sou myns insiens in direkte verband met die *liggaam* staan (area 3 van Neyrey), en sou saam met die doop ook as ’n *rite* gefunksioneer het (area 2 van Neyrey). Dit hou verband met die herdefiniëring van sosiale status of grense (4.4.3 en 4.4.4).

4.4.1 Eer en skaamte

Joubert (1995:213) praat van die kernwaardes (“pivotal values”) van eer en skaamte van die Mediterreense wêreld. Hy sê die samelewing was afgebaken in terme van krag, geslag, en sosiale status. Dit veronderstel dus bepaalde vaste sosiale **grense** wat nie oorskry behoort te word nie. Eer, wat ook te doen het met roem, reputasie, waarde en respek (Neyrey & Stewart 2008:86), kan omskryf word as die waarde van ’n persoon in sy of haar eie oë of in die oë van sy of haar sosiale groep. Dit het aan iemand ’n bepaalde sosiale gradering verleen wat aan hom of haar die reg verleen het om op ’n spesifieke manier interaksie te hê met gelykes, meerderes en ondergeskiktes, aan die hand van die voorgeskrewe kulturele aanwysings van die samelewing (Malina 2001:52). Die “patron-client” verhouding was een van hierdie interafhanklike verhoudings (“kinship”), wat ’n sentrale sosiale instelling was. Dit het die **resiproke uitruil van goedere en dienste** behels (Joubert 1995:213; Neyrey & Stewart 2008:47-48) binne ’n samelewing van beperkte goedere. Dit het aan iemand sekuriteit gebied in ’n dreigende en bedreigde wêreld. Eerbare persone binne die samelewing van beperkte goedere was diegene wat geweet het hoe om hulle oorgeërfde status te behou (Malina 2001:105-106). Dit hou verband met mense se bron van waarde en identiteit: “Face’ is an aspect of honor: one strives not to lose face but rather to save it” (Neyrey & Stewart 2008:86).

Die rol van agente (“brokers”) was dikwels deurslaggewend vir die behoud van hierdie verhoudinge (kyk ook Ferguson 1987:45-47). Joubert (1995:217) gaan verder deur Paulus voor te stel as agent van die hemelse beskermhere (“patrons”):

According to him God was at the head of the cosmos as the heavenly *paterfamilias* (1 Cor. 8:4). Not only was he the father of Jesus (1 Cor. 1:9; 2 Cor. 11:31) who had put all things in the cosmos in subjection under his son (1 Cor. 15:27-28), but he was also the father of the new family of believers.

Horrell (1995:235-236) beskryf Paulus se *teologiese ideologie* in terme van die voortdurende proses van strukturalisasie van die Christelike leringe, soos dit in verskillende kontekste na vore getree het. Verdere **herformuleringe** van die simboliese orde het dan plaasgevind. Die manier waarop die “beklee-” formules sou aansluit met hierdie simboliese orde, lê waarskynlik op die volgende vlakke:

1. Met betrekking tot die eer-skaamte skema sou die doop en bekleding met Christus ooreenkomste toon met ’n **nuwe resiproke verhouding** met ’n nuwe “Beskermheer,” hoewel met herdefiniëring van die aard van sodanige verhouding⁸⁹.
2. Die konnotasies wat die uittrek en aantrek van klere by die doop gehad het met die sosiale gebruik van kleredrag sou sekere implikasies gehad het vir die herdefiniëring van die **ordening van die gemeenskap** (4.4.2).
3. Die invloed van ’n **doopbelydenis** wat na alle waarskynlikheid ten grondslag van die “beklee-” tekste kon gelê het⁹⁰, sou ook implikasies gehad het vir die herformulering van die **status-struktuur** van die samelewing (4.4.3).

⁸⁹ Ek is tog huiwerig om die nuwe stand in Christus en die verhouding met God lynreg in verband te bring met die “patron-cleint” skema. Die evangelie het myns insiens die klassieke ordestrukture ingrypend geherdefinieer, hoewel dit daarby aansluiting gevind het.

⁹⁰ Een van die belangrike sleutels in hierdie verband is ἐδιδάχθητε “julle is onderrig” (Ef 4:21). Die struktuur van Ef 4:21 en die daaropvolgende gedeelte (vers 22-32) toon sintaktiese verwantskappe met die taal van die onderwys (Schnackenburg 1982:203). Die gehoor is waarskynlik onderrig in die inhoud van die Christelike belydenis wat in ’n doopbelydenis vervat is (Osiek 1980:43). Dieselfde geld in ’n mindere of meerdere mate van die ander doop- of “beklee” gedeeltes. ’n Ander teksgedeelte wat moontlik elemente van sodanige vroeg-Christelike doopbelydenis kon bevat is Gl 3:28 (Osiek 1980:39; Longenecker 1990:154) wat handel oor die eenheid en nuwe identiteit in Christus en die weg val van etniese en maatskaplike grense. Ander teksgedeeltes wat

4. Die nuwe status en identiteit in Christus, asook die manier van doop bevestig die **aanvaarding van jou huidige sosiale status** (behoud van grense), maar plaas alle mense voor God op **gelyke vlak** (herdefiniëring van grense: 4.4.3 en 4.4.4).

Hierdie komponente raak die simboliese universum van die antieke Christen, en en het veral te make met die sosiale en kulturele tekstuur (Robbins 1996:1-3) van die teks waarmee ons werk, en word vervolgens verder omlyn.

4.4.2 Kleding

Kleding is 'n sosiale verskynsel en het te make met die ordening van die gemeenskap. As konstitutiewe element van sosiale lewe, het klere gedui op die **waardigheid** van 'n persoon en het onderskei tussen geslagte (Leon-Dufour 1980:138). Mense met verskillende **status** het verskillende klere gedra. Daarom was kleding 'n basiese voorwaarde vir bestaan. Kleredrag het ook gewissel volgens die geleentheid. Die meeste bronne onderskei tussen kleredrag vir mans, kleredrag vir vroue, kleredrag vir spesiale geleenthede en kleredrag van priesters (Boraas 1996:247-249; Douglas 1971a:290-291). Kleding as sosiale verskynsel het dus te make met die kosmologie – die ordening van die wêreld (vgl. Neyrey se area 5).

Die verwisseling van klere word dikwels ook geassosieer met die **verwisseling van status**⁹¹ en staan in hierdie opsig ook in verband met die eer-skaamte skema. Volgens Leon-Dufour (1980:138) het kleredrag verband gehou met jou bestaan of menswees: “Since clothing formed a unity with the person, it expressed one's being by means of certain gestures and in certain metaphors.” Leon-Dufour (1980:138-139) wys op sekere simboliese aksies wat in Israel teenwoordig was. Voorbeelde in die Nuwe Testament is die volgende: Om die kleed van 'n boodskapper / gestuurde “aan te raak” het beteken om in kontak te

moontlik soortgelyke elemente vertoon is: Rm 13:14; Kol 3:5-14; Rm 6:4-6; 1 Kor 6:10; Rm 10:9,13 en 12:1-2.

⁹¹ 'n Interessante voorbeeld waarop Matthews (2006:692-693) wys is die Ou Testamentiese voorbeeld van die verwisseling van Josef se klere. Die kleed wat hy by sy vader gekry het en van hom weggeneem word hang ook saam met sy verandering in status (Gn 37:23). Só ook val die gryp (trek) van Josef se kleed deur Potifar se vrou ook uiteindelik saam met sy verandering in

kom met iemand anders se krag (Mk 5:27-30; Lk 8:44; Mt 9:20; 6:56; Hd 19:12; vgl. 1 Kon 19:19), om jou klere “te skeur” was om jou rou of woede uit te druk (Mt 26:65; Hd 14:14), om die stof “af te skud” van jou klere was om te breek met persone wat jy agterlaat (Hd 18:6), en om jou klere “uit te trek” kan ’n nabootsing van die dood wees (Jh 13:4). In Openbaring maak die skrywer gebruik van metaforiese uitdrukkings: om jou klere “te was” is om jouself van die sonde te reinig (Op 3:4); om (jou lendene) te “omgord” is om jouself gereed te hou (Lk 12:35; 1 Pt 1:13); om jou klere “te bewaar” is om waaksaam te wees (Op 16:15).

Aangesien die “beklee-” metafoor by Paulus verband hou met die doop en ook die fisiese uittrek en aantrek van klere by die doop (Mitton 1976:164; vgl. Meeks 1983:151), het hierdie simboliese handeling sekere sosiale konnotasies gehad. Die wit kleed wat na alle waarskynlikheid ná die doop aangetrek is (Ferguson 2009:148; George 1994:280; Wood 1978:62), sou dan simbolies wees vir die **nuwe bestaanswyse** en **identiteit** (vgl. Neyrey & Stewart 2008:86) in Christus. Die nuwe identiteit het ’n moment van transformasie geïmpliseer, soos Leon-Dufour (1980:139) dit stel: “Paul multiplied metaphors he had borrowed from the clothing imagery to describe a Christian's actual transformation, one who by baptism had been clothed again with Christ himself” (Rm 13:14; Gl 3:27). ’n Nuwe mensheid – ’n nuwe bedeling in Christus het aangebreek. Hierdie transformasie het ’n nuwe **status** in Christus tot gevolg.

4.4.3 Nuwe sosiale status

Hierdie nuwe status en identiteit wat vir die Christen aangebreek het, het implikasies gehad vir die manier hoe iemand sy of haar **sosiale posisie** in die samelewing verstaan het.

Osiek (1980:41) wys daarop dat die gemiddelde huislike slaaf op grond die “patron-client” verhouding ’n beskermde, relatief gemaklike lewe gelei het. Die moontlikheid vir ’n slaaf om bevry te word binne die Christelike konteks was nie uitgesluit nie, maar die hele punt van die eenheidsformules in die belydenis (“nie meer Jood of Griek,” “besnedene of onbesnedene” ens.) was om elkeen tevrede

status (Gn 39:12). Hy kry later fyn linneklere in diens van die Farao (Gn 41:42) en hy gee laastens klere aan sy familie as teken van sy guns (Gn 45:22).

te laat wees met sy **huidige sosiale status** (:42; vgl. 1 Kor 7:17-24). In hierdie sin is daar sprake van die **behoud van grense** in die eer-skaamte-struktuur in die samelewing. Tog is die ongelykheid van sosiale status, en die verskille wat daar in die gemeente kon wees op grond van kleredrag of erkenning voor mense voor God vereffen, en daarom ook teenoor die naaste. In die lig van hierdie status transformasie wat deur die doop gekonstitueer word, kan die doop self as 'n **ritueel** verstaan word, waarin daar dan blyke is van 'n **herdefiniëring** van die eer-skaamte-struktuur (area 2 van Neyrey). Die nodigheid om te streef na 'n hoër sport in die sosiale leer is in Christus opgehef. Thiselton (2007:322-323) wys daarop dat meer resente navorsing getoon het dat die prys wat Christus betaal het (in Paulus se teologie) nie so seer dui op vryheid van slawerny as sodanig nie, maar op 'n verskuiwing van eienaarskap: na 'n hoër vlak van slawerny met Christus as Heer. Om alle Christene as “slawe” van Christus te sien, wat juis ook die apostels self insluit (kyk bv. δοῦλος in Rm 1:1; Gl 1:10), staan myns insiens ook in die teken van die opheffing van ongelyke sosiale status in Christus.

Om sosiale verskille op te hef in die antieke samelewing het egter gemaak dat die Christene waarskynlik geëtiketeer is en daarom selfs gesien is as **sektaries** (vgl. Hd 24:14; 28:22; vgl. Meeks 1983:150). In hierdie sin was daar moontlike sprake van **uitsluiting** uit die samelewing. Die situasie by die Galasiërs het waarskynlik hiervan getuig. Hier bestaan myns insiens 'n raakpunt met positiewe skaamte, waarin iemand sensitief is vir sy eie reputasie, asook die opinie van ander (Meeks 2001:49), want die gedoopte identifiseer met die vernedering van Christus wat beide 'n positiewe en negatiewe element van skaamte gehad het⁹² en aanvaar sy of haar huidige sosiale posisie (positiewe skaamte), maar bely ook deur die doop dat alle mense op alle vlakke van die samelewing waardig is voor God (eer).

In verband met die moontlike uitsluiting in die samelewing van Christene sê Meeks (1983:157): “Pauline groups suffered some tension between this mode of socialization, which opposes the normal structures of the macrosociety, and the old structures.” Hierdie aspek van die doop kan dus gesien word as die **inneem**

⁹² Malina (2001:110) verduidelik dat Christus se kruisiging deur die Romeine nie vernederend was nie, maar wel vernederend t.o.v. baie van sy mede-Israëliete wat Hom gekruisig het.

van ’n **bepaalde standpunt** (“to take a stand”) teenoor die heersende ordestruktuur van die samelewing.

Binne die Christengemeenskap was die erkenning van **almal as gelykes** (Gl 3:28) ook ’n tipe **sosiale hervorming**. Hoewel dit moeilik is om getuigenis te vind binne of buite die Nuwe Testament of daar lede in die vroeë Christelike gemeenskap was wat die hoogste stand (soos aristokrate of senatore ens.) of laagste stand (soos die armste van die armes, landbouslawe, dagloners ens.) verteenwoordig het, is daar wel sprake van slawe, vrymanne, kunstenaars, handelaars, welgestelde Jode, onafhanklike vroue, en heidene (Meeks 1983:73). Vir ’n slaaf om aan dieselfde tafel te sit met ’n hooggeplaasde of welgestelde (Osiek 1980:40) was skynbaar nie altyd ’n gemaklike situasie nie, en was klaarblyklik een van die redes tot spanning en onenigheid binne die gemeenskap (Meeks 1983:53, 161-162). Hierdie spanning kan duidelik gesien word by die Korinthe-gemeenskap. Fee (1987:619-620) wys daarop dat sommige mense hulleself hoër geag het as ander. Dit was die rede waarom Paulus in 1 Kor 12 die klem laat val op die eenheid van die liggaam van Christus. Die onenigheid oor die gawes was eerder ’n sosiale probleem as ’n probleem ten opsigte van die egtheid daarvan (:615; vgl. ook Morris 1976:174).

4.4.4 Die manier van doop: sosiale implikasies

Buiten dat die Pauliniese doopterminologie onderdompeling veronderstel (Dunn 1994:131; Meeks 1983:150; Betz 1979:188; Beasley-Murray 1972:133; Müller 1958:96; Rm 6:4; Kol 2:12), en dit waarskynlik na analogie van die Joodse manier van proselietedoop geskied het (Meeks 1983:150-151), versterk die moontlikheid van ’n doopbelydenis (kyk 4.4.1) hierdie vermoede. Die identifikasie met Christus in sy graf sinspeel hierop (Rm 6:3-4; Kol 2:12-13). Die doop kan dan onder andere gesien word as ’n simboliese handeling vir die **begrafnis** van die ou mens, veral wanneer die doopkandidaat onder die water ingaan.

Die moontlikheid van naakte (of gedeeltelik naakte⁹³) doop by Christene op grond van die analogie met die proselietedoop (George 1994:280; Meeks 1983:150;

⁹³ Collins (2008:101) meen die doop was semi-naak. Ferguson (2009:477) wys ook daarop dat Kurillos van Jerusalem (350-387 n.C.) se verwysing na die “naaktheid” van die doopkandidaat (in

Beasley-Murray 1972:148; Rowley 1940:322), en die ooreenkoms met vroeg-Christelike artistieke weergawes van die doop (Ferguson 2009:855; Meeks 1983:151), word in 'n groot mate deur die erkenning van 'n doopbelydenis ondersteun:

1. 'n Naakte (of gedeeltelik naakte) doop simboliseer 'n **algehele en totale afwassing** van die sonde⁹⁴ (vgl. Neyrey se area 4): die aflegging van die vorige lewenswyse. Die nuanse van die doop as bad of afwassing figureer telkens in die Nuwe Testament (1 Kor 6:11; Ef 5:26; 1 Tm 5:10; Tt 3:5; Hb 10:22; Hd 2:38; 16:22; Jh 3:5 en 1 Pt 3:21; vgl. Meeks 1983:152).
2. Naaktheid (of gedeeltelike naaktheid) by die doop simboliseer ook die reiniging van die **seksuele immoraliteit** (vgl. Meeks 1983:154) as vernaamste werk van die vlees (vgl. Neyrey se area 1 en 3).
3. Naaktheid (of gedeeltelike naaktheid) by die doop herinner aan Adam in sy oorspronklike staat. Dit herinner ook aan die oorspronklike **paradysmotief**: om iemand te maak na God se beeld sodat God 'n verhouding met hom of haar kan hê. Dan sinspeel die “en” in “man en vrou” (Gn 1:27) op die herstel van die oorspronklike eenheid en glorie in die paradys (vgl. Ferguson 2009:477; Meeks 1983:155).
4. 'n Naakte (of gedeeltelike naakte) doop bevat 'n mate van **vernedering** (vgl. die eer-skaamte skema), wat identifiseer met Christus in sy naakte dood aan die kruis (vgl. Rowley 1940:322).
5. Naaktheid (of gedeeltelike naaktheid) ondersteun ook die **gelykheid** (soos dit in die belydenis voorkom) in die doop. Naaktheid simboliseer die neerlê van enige sosiale status (wat onder andere deur kleredrag gekonstitueer is) in Christus (vgl. Neyrey se area 2). Die mens word dus gestroop van al sy of

sy *Lesings oor die Misteries* 2.2) tegnies ook van toepassing kon wees op iemand wat net 'n onderkleed aangehad het, maar dat Kurillos meer waarskynlik verwys het na iemand wat heeltemal naak was, hoewel die kamer waarskynlik donker was en mans en vroue apart was. Of dit egter die gebruik was reg deur die hele vroeë kerk om almal heeltemal naak te doop kan nie onomwonde afgelei word nie (:855).

⁹⁴ Hierdie betekenis was veral teenwoordig by Kurillos van Jerusalem (350-387 n.C.) (Ferguson 2009:483).

haar pretensies en kulturele en sosiale maskers. Voor God is almal gelyk: almal is **een in Christus**.

Die verklaring van Furnish (1984:298) om die naaktheid in 2 Kor 5:3 te sien as om vervreemd te wees van Christus en om op een of ander manier jou doop (jou verbondenheid met Christus) te **ontken** (kyk 3.6.3; vgl. Collange 1972:215-218,225) is dus waarskynlik nie so vergesog nie.

Naakte doop sou kon neerkom op 'n **verleentheid** teenoor mede-Christene. Die motief om te identifiseer met die naakte Christus in sy dood aan die kruis (vgl. Rowley 1940:322) en die daarmee gepaardgaande bereidheid om ook 'n mate van vernedering deur te maak sou klaarblyklik hiervoor opmaak.

Dit is egter ook moontlik dat, indien die naakte (of gedeeltelike naakte) doop beoefen is, dit 'n **strydpunt** kon wees, aangesien sommige mense hulleself dalk verhef het bo ander (vgl. Fee 1987:615,619-620) of omdat hulle minderwaardig gevoel het.

5. RIGTINGAANWYSERS VANUIT DIE TEKS EN KONTEKS

Vanuit die eksegetiese resultate van die “beklee-” metafoor kan bepaalde **teologiese rigtingaanwysers** geïdentifiseer word. Hier het ons te make met die **ideologiese tekstuur** van die teks (vgl. Robbins 1996:1-3). Dit gaan oor die gesigspunt wat die teks huldig en die alliansies en konflikte wat die taal in die teks aanwakker. Dit dwing die interpreteerder om hom- of haarself teenoor die teks te posisioneer, en teenoor ander wat dieselfde teks lees en ’n ander standpunt huldig, te verantwoord. Dit hou ook verband met die invloed van die teks op die **verhouding tussen God en mens** – die **sakrale tekstuur** (Robbins 1996:3).

Hoewel die rigtingaanwysers van die “beklee-” tekste hoofsaaklik kom vanuit die tekstuele studie (3.1-3.9), dra die studie van die wêreld agter die teks (hoofstuk 4) daartoe by om die eksegeese van die “beklee-” metafoor meer objektief te omlin, en ook om die betekenis daarvan binne ’n breër agtergrond te verstaan.

Aangesien hierdie ’n Pauliniese studie is, kan die eksegetiese resultate eerstens beskryf word as Pauliniese teologie⁹⁵ wat die onderliggende tema vorm van hierdie hoofstuk. Die Nuwe-Testamentiese teologie kan egter nooit in isolasie bedryf word nie. Daarom is dit ook nodig om enkele lyne vanuit hierdie teologiese

⁹⁵ In hierdie verband word die *koherensie* by Paulus beklemtoon. *Koherensie* en *kontingensie* kan egter nie los van mekaar by Paulus verstaan word nie, en word in ’n dialektiese verband met mekaar gesien (Beker 1980:351).

rigtingaanwysers later deur te trek na 'n **sistematies teologiese** raamwerk (hoofstuk 6).

5.1 Die “beklee-” metafoor in verband met die doop

Vanuit die tekstuele en kontekstuele studie is dit duidelik dat die “beklee-” metafoor in 'n noue verband staan met die doop. Die mees prominente aanduiding hiervan is Gl 3:27, waarin 'n gedoopte geïdentifiseer word as mense wat hulleself met Christus beklee het. Iemand wat gedoop is het dus reeds hom- of haarself met Christus beklee.

Die ander gedeelte waarin die verband blootgelê is, is Kol 2:12, waarin die doop direk in verband gebring word met die dood van Christus. Die gelowige identifiseer met Christus se dood in die doop in die metafoor van die uittrek of aflê van die vlees.

In konteks en kontinuïteit hiermee verstaan meeste skrywers (Pokorny 1991:168; Wright 1986:138; Meeks 1983:188; Martin 1974:106; Ridderbos 1966:447) Kol 3:8-12 ook as beduidend op die doop. Die gelowige trek die werke van die ou mens uit en trek die deugde van die nuwe mens aan.

Dieselfde tema van die uittrek van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens (asook die uittrek van slegte waardes en aantrek van deugde) kom in Ef 4:22-25 voor wat in noue verband staan met die betekenis van die doop. Dit kan selfs as doopkategetiese gedeelte verstaan word (Schnackenburg 1982:203).

Die tema van die uittrek van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens staan ook in verband met die afstref van die sonde en die wandeling in die nuwe lewe wat saamval met die identifikasie met Christus se dood en opstanding by die doop (Ef 4:22-25; Kol 2:11-15; 3:8-17; Gl 3:27; vgl. Rm 6:2-8).

Meeks (1983:151) wys op die waarskynlikheid dat die doopkandidaat ou klere uitgetrek het vóór die doop en nuwe klere aangetrek het ná die doop wat direk sou ooreenkom met die “beklee-” metafoor, en die betekenis daarvan simbolies sou demonstreer (kyk ook Collins 2008:101).

Thiselton (2007:538) wys daarop dat die oeroue liturgiese tradisie om wes te draai as die werke van die duiwel verloën word en om oos te draai⁹⁶ om Christus aan te trek het oorleef in die wyd verspreide gebruik vandag om oos te draai wanneer die doopbelydenis opgesê word. Hy sê: “Put off” and ‘put on’ **expresses the heart of baptismal doctrine**” (:538, my aksent, PdT).

Al die ander teksgedeeltes wat bespreek is toon in ’n meerdere of mindere mate ook ’n moontlike verband met die doop (in rangorde van waarskynlikheid): Rm 13:12-14; Ef 6:11-15; 2 Kor 5:2-4; 1 Ts 5:8 en 1 Kor 15:49,53-54.

5.2 Die mediumvorm as belangrike sleutel: die subjektiewe en imperatiewe aard van die “beklee-” metafoor

Vanuit die semantiese ontleding van die relevante terminologie en die eksegetiese studie van die “beklee-” gedeeltes in Paulus se briewe, kan die subjektiewe en imperatiewe karakter van die “beklee-” gedeeltes duidelik geïdentifiseer word, en soos volg saamgevat word:

1. Die “beklee-” metafoor kan beskou word as **dooptaal**. Dit word in die meeste gevalle met die doop geassosieer of in verband gebring. In ooreenkomstig hiermee is die sterk moontlikheid vir die bestaan van ’n vroeg-Christelike **doopbelydenis** geïdentifiseer (4.4.1) wat ten grondslag van die “beklee-” metafore kon gelê het. Hierdie belydenis het waarskynlik **liturgiese** toepassing gehad.
2. Die vernaamste rigtingaanwysers wat die semantiese sistematisering en eksegetiese studie na vore bring is om, aan die hand van die sterk voorkoms van **mediumvorme** (92.6% van die totale aantal “beklee-” werkwoorde), die mens as **bewustelike, wederkerige, handelende subjek** by die “beklee-” handeling aan te dui. Dit is gedoen deur te wys op die aard van die wederkerigheid van die handeling, asook die belang en bewustelike betrokkenheid van die subjek (die mens) in die handeling: beide in die

⁹⁶ Kyk Furgeson (2009:477): hy bespreek hierdie gebruik as deel van die doopliturgie van die kerk van die 4-de eeu n.C.

semantiese en eksegetiese besprekings. Met die uitsondering van 1 Kor 15:49, 53-54 en 2 Kor 5:2-4, wat meer eskatologiese gedeeltes is en nie in so 'n noue verband met die doop staan nie, kom die persoonlike betrokkenheid van die mens en sy of haar **belang by die handeling** in al die gedeeltes na vore.

3. Die verband tussen doop en **geloof** (vgl. Brown 1975:316) het veral duidelik geblyk uit die studie van Gl 3. Aangesien die geloof in Gl 3 (veral vers 26) in verband gebring kan word met die “beklee-” metafoor, en kontekstueel ooreenkom met Gl 2:16 en 3:6, onderstreep die aard van geloof ook die mens as handelende subjek in beide geloof en doop, soos dit uitdrukking vind in die handelinge van bekleding. Die ander gedeelte waarin die noue verband tussen doop en geloof aangedui is, is Kol 3:8-12.
4. Die dooptaal staan in verband met die afsterf of aflê van die **ou mens** en die aanneem en uitleef van die **nuwe mens** of mensheid in Christus waarvan die doop getuig (vgl. Balz & Schneider 1991:452). Die element van **skeiding** speel in hierdie opsig 'n belangrike rol – uitgedruk in die vorm van **kontraste**: die skeiding tussen die ou mens en die nuwe mens (Kol 3:9,10; Ef 4:22,24), die duisternis en die lig (Rm 13:12), die verganklike en die onsterflike (1 Kor 15:53), en tussen nag en dag (1 Ts 5:5).
5. Die motief van **vernuwing** van die gelowige se **denke** is integraal deel van die “beklee-” taal (kyk veral Ef 4:22-25; Kol 2:11-15; 3:8-17): die aflê van die ou mens en die aantrek van die nuwe mens is by uitstek 'n proses wat in die bewustelike denke plaasvind, waarin die gelowige hom- of haarself telkens herinner aan sy of haar verbondenheid met Christus se dood en opstanding.
6. Vanuit die bespreking van Kol 3:8-17, word die “beklee-” metafoor verstaan as 'n vorm van **lof en aanbidding** tot God (veral vers 17), wat op sigself 'n subjektiewe karakter dra. In terme van die noue verband tussen die doop en die “beklee-” metafoor, kan die doop self as 'n uitdrukking van lof en aanbidding verstaan word.

7. Die gedoopte het 'n sekere **status** of **identiteit** voor God (Christologies), en voor die medemens: korporatief en sosiaal (eties). Hierdie identiteit hou verband met die identifikasie met Christus se dood en opstanding waarvan die doop en die “beklee-” metafoor getuig, en die aard en implikasie van die nuwe lewe wat Hy in die lewe van die gelowige kom skep het.

Aangesien die doop 'n teken is van die heilsgebeure in die lewe van die gelowige, word die teologie van die doop altyd verstaan in die lig van die *soteriologie*. Trouens, die **grondbeginsels** vir 'n teologie van die doop kan in 'n groot mate in verband gebring word met mens se verstaan van die soteriologie. Pelser (1984b:260) dui aan dat Pauliniese soteriologie verstaan kan word in terme van 'n *objektiewe* en *subjektiewe* werklikheid. Die *objektiewe* werklikheid word vergestalt deur die versoeningsoffer en genoegdoening van Christus se kruisdood (:261-271). Die *subjektiewe* werklikheid vind uitdrukking in die gelowige se sterwe *saam* met Christus (:271). Dit het te make met die gelowige se geloofsbetrokkenheid.

“Hierdie sterwe saam met Christus word alleen moontlik wanneer die gelowige deur die doop, en dit beteken in wese deur die geloofsverbondenheid met Hom, so met Christus verenig word en so tot sy eiendom word, dat sy dood en die heilsbetekenis daarvan ook vir hulle geld (kyk ook Gl 3:27). Die bedoeling is duidelik: **die bevrydende vrug van die dood van Christus is tot beskikking van alle mense**, en almal kan dit verkry – **as hulle dit maar net deur die geloof wil aangryp**” (Pelser 1984b:272).

In terme van die soteriologie, het die “beklee-” metafoor by Paulus dus verreikende implikasies vir die *subjektiewe werklikheid* van die heil, soos dit na vore kom deur die doopgebeure.

Die teologiese **indikatief-imperatief** verhouding staan in 'n noue verband met die subjektief-objektief skema van die heil en die doop as integrale deel van die heilsgebeure. Pelser (1984b:276) praat van 'n indikatief-imperatief **dialektiek**. Hy sê daar bestaan 'n spanning tussen die verlossing wat reeds gerealiseer het, en nog uitgeleef moet word.

Die “beklee-” metafore speel ’n belangrike rol om die indikatief-imperatief verhouding by Paulus te belig. Hoewel die metafore telkens indikatiewe inhoude bevat, en gegrond is op die heilswerk van Christus, vind dit uitdrukking in die **menslike** respons en toe-eiening van die heil, wat deel vorm van die gelowige se subjektiewe geloofsbeleving. Ridderbos (1966:280) wys daarop dat die indikatief en imperatief by Paulus dikwels só gebruik word dat dit in skerp kontras met mekaar staan, sodat sommige al gepraat het van ’n “dialektiese paradoks” en ’n antinomie.

Die opdrag om te sterf en op te staan in Christus, kan nie losgemaak word van die imperatief om weerstand teen die sonde te bied nie. Aan die een kant is die mens vrygemaak van die wet van die sonde en die dood (indikatief) en aan die ander kant word die mens opgeroep (imperatief) om volgens die gees te lewe en nie volgens die vlees nie (Rm 8), en om Christus aan te trek (Rm 13:14). Ridderbos (1966:282) sê die indikatief en imperatief is beide die objek van die geloof: aan die een kant die **reseptiwiteit** en aan die ander kant die **aktiwiteit** daarvan. Daarom is die verband tussen die twee so nou en kan nie los van mekaar kan bestaan nie. Die lewe in die Gees is in kontinuïteit met die indikatief, die nuwe menswees, die nuwe denke en die verligte hart. Daar is dus ’n sin waarin die imperatief **gegrond** is in die indikatief, maar dan nie asof die indikatief die imperatief outomaties insluit of vervat nie, maar die mens telkens oproep tot ’n respons op God se vrye genade in Christus. Die indikatiewe en imperatiewe aspekte staan dus in **onlosmaaklike wisselwerking** met mekaar.

Die indikatief-imperatief verhouding by Paulus speel ook af teen die agtergrond van ’n **wederkerige verhouding** tussen God en mens wat deur God moontlik gemaak is deur die Seun. Wall (1993:142) sê dat Paulus se gebruik van die “beklee-” metafoor sy oorsprong vind in die Joodse lering⁹⁷, waar klere die karakter van die gemeenskap se **verhouding tot God** simboliseer. Sonder dat die mens reageer op die heil in Christus is daar nie sprake van wederkerigheid nie. In hierdie opsig moet daar ook nie polêr gedink word oor die verhouding nie (in terme van God en mens as mededingers t.o.v. die aandeel in die heil nie),

⁹⁷ “Taking off vice and putting on true devotion to God is a change of spiritual clothes proper for the Jewish way of life” (Wall 1993:142).

maar op so manier dat beide indikatief en imperatief ewe belangrik is, maar ook op 'n manier dat beide die indikatief en imperatief uiteindelik **begrand word in God se genadige beskikking**.

Die imperatiewe aard van die doop verleen dus **nie 'n verdienstelike kwaliteit** aan die heil nie, as sou dit beteken dat die doop op sigself 'n voorvereiste is vir die heil nie, maar vergestalt die verwesenliking en aktualisering daarvan.

Die **nuwe karakter** in Christus, wat deel vorm van die “beklee-” metafoor, het ook beide indikatiewe en imperatiewe betekenis. Dit is indikatief in soverre die gelowige reeds in die nuwe mensheid in Christus deel, maar dit is ook imperatief, omdat die gelowige wat nie die deugde wat met Christus se karakter geassosieer word, openbaar nie (Kol 3:5-17), hom- of haarself telkens daaraan moet **herinner** dat sy of haar lewenswandel in ooreenstemming moet wees met die nuwe identiteit in Christus (vgl. Meeks 1983:154). Die grootste van hierdie eienskappe wat aangetrek moet word is die liefde (Kol 3:14). Die **vernuwing van denke**, wat hiermee saamhang, lê myns insiens ten grondslag van die paranetiese dimensie van die “beklee-” metafoor, want jy kan nie reg lewe as jy nie reg dink nie.

Die **eenheid** in Christus het nie net implikasies vir die manier waarop na ander mense in die plaaslike kerk gekyk en opgetree moet word nie, maar dit het ook wêreldwye **ekumeniese** implikasies vir almal wat hulleself met Christus beklee het. Dit het dus nie as sodanig betrekking op mense wat buite die verbondenheid met Christus staan nie. Aangesien die ideale kerk moet bestaan uit alle lae van die samelewing, en aangesien die doop die dood, begrafnis en opstanding van Christus verkondig, bestaan daar selfs **missionêre** ondertone.

5.3 Waaksaamheid teen die buse as onderdeel van die verstaan van die “beklee-” metafoor

Die vermaning om geestelike wapens op te neem het by uitstek 'n paranetiese funksie (vgl. Ridderbos 1959:301). Dit moet konkreet in die lewe van die gelowige geopenbaar word dat hy of sy nie meer volgens die vlees lewe nie, maar volgens die gees. Dit raak die **verantwoordelikheid** van die Christen. Dit vorm

deel van die **realisering** van die heil in die lewe van die gelowige, en staan ook in verband met die indikatief-imperatief verhouding (Balz & Schneider 1991:452).

Die konsep van **vernuwing** staan sentraal met betrekking tot die aantrek van die wapenrusting. Aan die een kant het die gelowige hom- of haarself reeds met Christus bekleed, en aan die ander kant moet sy of haar denke steeds vernuwe word, want die gelowige is nog steeds in 'n geestelike stryd. Jy moet jouself **herinner** aan jou geestelike **status** in Christus, en die geestelike wapens opneem om **staande te bly** teen die bose magte en owerhede (Ef 6:11-18). Meeks (1983:154) sê: "Paraenetic reminders are appeals to recall what happened when the addressees first became Christians, both the ritual of baptism and the instruction that accompanied it, and to behave in ways appropriate to that memory." Van al die wapenrusting wat opgenoem word, is slegs die Woord (swaard van die Gees) aanvallend (Ef 6:17). Drie van die wapens in Ef 6 het 'n **herinneringsfunksie** en praat van die indikatief: geregtigheid, waarheid en verlossing. Die ander drie roep die gelowige op tot imperatief: verkondig die evangelie van vrede, neem die skild van geloof op, en gebruik die Woord van God (swaard van die Gees) as aanvalswapen. Die indikatief en die imperatief staan dus hier in perfekte balans.

Die metafore vir die aantrek van die geestelike wapenrusting is dus verweef met die betekenis van die **doop**, soos dit ook na vore kom vanuit die eksegetiese studie. Die verband waarin die aantrek van die wapenrusting met die doop staan, kom waarskynlik die duidelikste na vore deur die ooreenkoms tussen Gl 3:27 en Rm 13:14 (die bekleding met Christus).

In Rm 13:12-14 het die stryd teen die bose direk te make met die stryd teen die begeerlikhede van die vlees (ou mens). Hier het die paranese te make met die persoonlike stryd van die gelowige teen sy of haar eie sonde. Net soos by Ef 6 het die aantrek van die wapenrusting in Rm 13:12-14 ook 'n herinneringsfunksie: herinnering aan die oorwinning oor die bose, die aflê (uittrek) van die ou mens en die begeerlikhede van die vlees in Christus. Dit staan op sy beurt in verband met die sentrale betekenis van die doop soos dit na vore kom vanuit Kol 2:11-15: die aflegging van die liggaam van die (sondige) vlees in Christus.

Die effektiwiteit van die wapenrusting soos dit in Ef 6:14-18 opgenoem word, lê ook ten diepste gewortel in die kragtige oorwinningswerk van Christus aan die kruis: “bo alle owerheid en mag en krag en heerskappy en elke naam wat genoem word, nie alleen in hierdie wêreld nie, maar ook in die toekomstige” (Ef 1:21), waarvan die doop getuig (vgl. ook Kol 2:11-15).

Die gelowige se stryd teen die bose is dus nie ’n verlore stryd, asof die vlees die Christus-karakter hoef te oorskadu nie. Inteendeel, die wapens wat aangetrek word is dié van die dag (1 Ts 5:8) en die lig (Rm 13:12): dit is die wapens van die nuwe eskatologiese era.

5.4 Die eskatologiese motief by die “beklee-” metafore

Pelser (1984b:278) wys daarop dat Paulus se denke vanuit die staanspoor beheer word deur **eskatologiese dringendheid** en hoogspanning wat ingelui is met die Christusgebeure. Hiermee saam is Paulus bewus van die dreigende gevaar van die oordeel van God (Rm 1:18; 2:1,16).

Die eksplisiete eskatologiese karakter van ἐνδύω kan duidelik gesien word in 1 Kor 15:53 en 2 Kor 5:2-4. Die beeld van die kleed figureer sterk in 1 Kor 15:53: die nuwe kleed word bo-oor die ou kleed aangetrek, en die dood word verslind / ingesluk deur die lewe. Die motief van **transformasie** (vers 52) dui die gelowige se fundamentele identiteit (vgl. Gl 3:27) in so ’n eskatologiese bestaan aan (Balz & Schneider 1991:452). Paulus wou nie bevry word van die liggaam nie, maar wou ’n nuwe, geestelike, onverganklike liggaam (1 Kor 15:44,50,53; vgl. 2 Kor 5:2-4) aantrek. Die **oorwinning van Christus** (Kol 2:15; 1 Kor 15:54-55) is bepalend vir die speelruimte van die nuwe eskatologiese era.

Daar is dus ’n sin waarin daar ’n afwagting is tot die **voltooiing van verlossing** (2 Kor 5:2-4; 1 Ts 5:8). Op die laaste dag sal die mens die finale en verheerlikte toestand binnegaan. In hierdie verband bestaan daar dus ’n bepaalde spanning tussen die “reeds” en die “nog nie.” C. F. D. Moule en Alan Richardson het die tema verder uitgebou dat die regverdiging deur genade en die doop antisipasies is van die laaste oordeel (in Thiselton 2007:573).

Die spanning tussen die “reeds” en die “nog nie” moet egter onderskei word van die *simul iustus et peccator* formule van veral Luther, waar die mens as tegelyk geregverdig en sondaar voorgestel word. Hoewel daar ’n bepaalde onvolledigheid aan die verlossing verbonde is (vgl. Ridderbos 1966:49) in terme daarvan dat die gelowige nog nie ’n verheerlikte liggaam het nie, en omdat hy of sy nog in die sondige wêreld leef, deel die gelowige reeds prinsipieel in die volle geregtigheid / regverdiging (Gl 3)⁹⁸. Hierdie geregtigheid is ’n **menslike** (forensiese) kwaliteit, maar ’n **toegerekende** geregtigheid (Ridderbos 1966:176). Dit beteken nie dat daar nie meer ’n stryd teen die sonde is nie, maar soos uitgewys is in die tekstuele studie van die “beklee-” metafoor, bestaan hierdie stryd grootliks in die **denke** van die gelowige wat voortdurend vernuwe moet word (kyk 3.2.3, 3.3.2 en veral 3.4.2). Die stryd teen die bose figureer dus nie op die vlak van die gelowige se gerealiseerde identiteit in Christus nie, asof dit op enige stadium in gedrang sou kom nie⁹⁹, maar op die vlak van hoe die gelowige uit die waarheid daarvan lewe en weerstand bied teen die bose magte, wat onder andere daarop uit is om die gelowige **onwetend** te maak oor sy of haar posisie in Christus (vgl. Rm 10:3).

In die lig van die nuwe mensheid wat in Christus aangebreek het, en die identifikasie met Christus, is daar sprake van ’n **gerealiseerde eskatologie** (vgl. Du Plessis 1984:220). ’n Nuwe eskatologiese **bestaanswyse** het aangebreek (vgl. Ridderbos 1966:55), ’n nuwe mensheid is in Christus geskep, en ’n nuwe eskatologiese heilstyd het aangebreek waarin die wesenlike familie en bestemming van die mens verander is, waarin die gelowige reeds deel. Daarom het hy of sy die Gees ontvang (2 Kor 5:5; Ef 4:30) as onderpand / waarborg van die verlossing.

⁹⁸ Dit kan ook gesien word in die ander Pauliniese gedeeltes: Kol 1:21 sê: “Ook julle wat vroeër vervreemd was en vyandig gesind deur die bose werke het Hy *nou* versoen, in die liggaam van sy vlees deur die dood, om julle *heilig en sonder gebrek* voor Hom te stel.” Dit dui op hierdie gerealiseerde, toegerekende geregtigheid. Só ook Flp 2:15: “...sodat julle onberispelik en opreg kan wees, kinders van God *sonder gebrek te midde van ’n* krom en verdraaide geslag.” Die gelowige word gereken as *nie meer* in die vlees nie, maar in die Gees, waar die liggaam *dood is*, en die gees lewe (Rm 8:9-10). Die ou dinge *is verby*, die nuwe het gekom (2 Kor 5:17). “Ek leef *nie meer nie*, maar Christus leef in my” (Gl 2:20).

⁹⁹ Dit hou verband daarmee dat ’n wedergebore gelowige sondig vanuit ’n ander posisie – nie van een wat in wese nog verkoop (Rm 7:14) en uitgelewer is onder die sonde nie, maar iemand wat losgekoop is (Gl 3:13) en deel in die nuwe eskatologiese bestaanswyse in Christus (vgl. Ridderbos 1966:55).

Die eskatologie in die paranetiese “beklee-” tekste moet dus verstaan word aan die hand van God se volkome heilswerk wat beide universeel en partikulier die wesenlike bestaanswyse en destinasie van die mens kom verander het deur die heilswerk van sy Seun in die besnydenis in Christus: dit bestaan in die **wegneem van die sondige natuur** (1983 Afrikaanse vertaling: Kol 2:11) van die mens. Hierdie oorwinning en nuwe skepping moet telkens (o.a. deur bekleding met Christus en die nuwe mens) geproklameer en toege-eien word (paraneties) te midde van die stryd teen die bose. Die eskatologiese spanning waarin die “beklee-” metafoor funksioneer, staan in die teken van die **herstel van die verbreekte verhouding** tussen God en mens, wat finaal voltooi sal word wanneer Hy weer kom om die nuwe eskatologiese heilstyd af te rond.

5.5 Die “beklee-” metafoor as uitdrukking van die nuwe identiteit in Christus

Die objek van die prominente “beklee-” tekste is Christus self (Gl 3:27; Rm 13:14). Uit die aard van die saak is daar ’n noue verband tussen die “*in Christus*” en “*met Christus*” formules, soos waarop Gl 3:27 indirek dui: “almal wat *in Christus* gedoop is, het julleself *met Christus*¹⁰⁰ beklee.” Dit hou op sy beurt verband met die **Christologiese** aspekte van die “beklee-” metafoor.

Die meeste aandag word gewoonlik aan die “*in Christus*” motief geskenk (vgl. Ridderbos 1966:56-63). By die “*in Christus*” motief gaan dit oor die stand¹⁰¹ of status in Christus. Die Adam-Christus parallel is prominent: hulle verteenwoordig die bymekaarkoms van twee wêrelde, die oue en die nuwe (Ridderbos 1966:59). Christus is die korporatiewe persoonlikheid en representant van die gelowige (:60). Harvey (1992:329) wys daarop dat die “*met Christus*” motief 36 keer in die briewe van Paulus gebruik word. Hy sê die “*met Christus*” formule word dikwels met die eskatologie in verband gebring. Daar is egter genoeg bewys dat die “*met*

¹⁰⁰ Hoewel Gl 3:27 nie tegnies ’n *σὺν Χριστῷ* formule bevat nie, staan dit m.i. in verband met die *σὺν Χριστῷ* formules in Rm 6. Twee van die *σὺν Χριστῷ* formules staan ook in noue verband met die “beklee-” gedeeltes van hierdie studie: Dit kom voor in Kol 2:20, wat nog in noue konteks staan met Kol 2:8-15 (waarin *σὺν*- en *σὺν αὐτῷ* ook voorkom); en Kol 3:1,3 vorm deel van die agtergrond waarteen die “beklee-” metafoor in Kol 3:8-17 figureer.

Christus” frase net so sterk met die verlossing en die nuwe lewe in Christus in verband gebring kan word. Dit gaan oor die dood en opstanding saam met Christus, die oorgang tussen ou en nuwe lewe: nou en hierna (eskatologies), die deelname in Christus se dood, begrafnis, opstanding en verhoging (:340; vgl. Pelser 1984b:271-273).

Soos dit na vore gekom het vanuit die ondersoek na die semantiese valensie en teologiese betekenis (eksegese) van die “beklee-” metafoor, word vele Christologiese aspekte wat beide in die “in Christus” en “met Christus” formules vervat word, belig:

1. Christus word gesien as **korporatiewe** persoonlikheid en **representant**.
2. Die **Adam**-Christologie speel ’n prominente rol.
3. Christus is die **verpersoonliking van die nuwe mensheid** wat deur God in Christus geskep is (vgl. Wedderburn 1987:339).
4. Die mens verkry ’n sekere **status** in Christus: vertikaal (in terme van die nuwe stand waarin die mens verkeer in sy of haar verhouding met God) en horisontaal (in terme van die eenheid met ander gelowiges en die verval van grense tussen geslag, etniese groep of sosiale status).
5. Daar is ’n noue verband tussen die aantrek van Christus en die **doop**.
6. Die gedoopte neem die **karakter** van Christus aan.

Christus staan in ’n besondere **eenheid** met diegene vir wie Hy gesterf en opgestaan het. Die mens deel ten volle in dit wat Christus vir hom of haar gedoen het en deel ook in dit wat met Christus gebeur het. Dit gaan oor ’n **identifikasie** met Christus (Brown 1975:316) in terme van die effek van Christus se versoeningswerk deur sy dood en opstanding, asook die implikasies daarvan vir die manier hoe die gelowige moet lewe. Alles wat waar is ten opsigte van die nuwe mensheid is dus ook waar van die gelowige.

Die parallel met Adam (Adam-Christologie), waar Adam gesien word as die eerste Adam, en Christus as die laaste Adam, is die wyse waarop die korporatiewe persoonlikheid aangedui word (Du Plessis 1984:225-226,229). Dit sluit ook aan by die eskatologiese motief. “Christus sluit die gelowige só in

¹⁰¹ Ridderbos (1966:58) praat van die “objektiewe heilsstand” in Christus.

Homself dat hy [of sy]¹⁰² vereenselwig kan word met wat Christus is en gedoen het. So kom die (eskatologiese) nuwe lewensorde, die nuwe skepping, die nuwe mens, die nuwe lewensmoontlikheid tot stand.” (:226). Die bekleding met Christus dui op die deelname aan Christus se natuur (vgl. 2 Pt 1:4). Hierdie nuwe mens is **identies** met Christus (vgl. Brown 1975:316).

Op die punt van die **status** in Christus is die Christologie uit die aard van die saak vervleg met die doop. Dit praat van die nuwe stand van die nuwe mensheid: die ou dinge is verby, die ou lewe en alles wat daarmee gepaard gaan is nie meer deel van die gelowige se lewe nie. Die gelowige se **nuwe identiteit** wat hy of sy in Christus aangetrek het, lig ook verdere aspekte van die teologiese indikatief en imperatief toe. In terme van die indikatief word hy of sy geregverdig en geheilig in Christus (Ef 4:24) en die ou bestaan word afgesterf saam met Christus by die **doop** (Kol 2:11). In terme van die imperatief, beklee die gelowige hom- of haarself met die nuwe mens en **identifiseer bewustelik** met hierdie nuwe identiteit, en word dit telkens geaktualiseer. Die stryd teen die vlees vorm deel van laasgenoemde, waarvan die aflegging van die ou identiteit by implikasie ook deel is (Rm 13:14; Kol 3:5-9: “maak dood *julle* lede... omdat *julle* die oue mens met sy werke afgelê het”).

Een van die prominente Christologiese aksente van die “beklee-” metafoor is op die punt van die aanneming van die **karakter** van Christus, wat die horisontale dimensie van die nuwe status in Christus verteenwoordig. Dit gaan daaroor dat dieselfde kwaliteite en karaktereienskappe van Christus ook sigbaar raak in die lewe van die gelowige (Kol 3:12; Ef 4:24). Dit lê dus op **moreel-etiese** vlak binne die Christelike lewenswandel en sluit aan by die paranese.

5.6 Die sosiale karakter van die “beklee-” metafoor

Die nuwe **status en identiteit** in Christus waarvan die “beklee-” metafoor en die doop spreek, figureer beide op individuele en korporatiewe vlak. Buiten dat hulle ’n nuwe status voor God het: geheilig en geregverdig (Ef 4:24), simboliseer die

¹⁰² My invoeging (PdT).

ritueel van die doop dat daar in Christus nie meer 'n onderskeid in terme van etnisiteit, sosiale status of geslag nie (Gl 3:28; Kol 3:11). Laasgenoemde lê dus op **sosiaal-etiese** vlak, want dit veronderstel nie net 'n gelykheid voor God nie, maar impliseer ook dat Christene ander mense oor alle sosiale en geslagtelike grense as gelykes moet hanteer.

Die diepere sosiale dimensies en implikasies van hierdie aspek is toegelig deur die bespreking van die kulturele agtergrond van die “beklee-” metafore, wat ook die moontlikheid van 'n naakte of gedeeltelike naakte doop insluit (kyk 4.4.4). Dit het direk te make met jou identiteit binne die samelewing en jou sosiale verhoudings, asook die ingebedheid en beliggaming (“embodiment”) van jou menslike bestaan (vgl. Thiselton 2007:43-61). Hierdie aspek van die betekenis van die doop veronderstel dus nie net 'n **bewustelike begrip** en sensitiwiteit vir hierdie etiese dimensie nie, maar ook dat die doopkandidaat 'n bepaalde **bewustelike standpunt inneem** teenoor die ongelykheid in die samelewing. As onderdeel hiervan koppel die gelowige ook 'n bepaalde **unieke inhoud** aan die doop, wat dit onderskei van die wassing en die “beklee-” metafore van die misterie-godsdiente en Gnostiese tradies (kyk 4.1-4.3).

In terme van die nuwe korporatiewe status van die gedoopte, word 'n opname in die verhoudingstruktuur met ander gelowiges veronderstel. Dit behels dat jy (onder andere deur middel van die metafoor van “bekleding”) ook bewustelik identifiseer met die nuwe waardes en die **nuwe sosiale orde** van die nuwe groep mense (Christene) waarvan jy deel geword het. In hierdie sin verteenwoordig die “beklee-” metafoor veral 'n **herdefiniëring** van die bestaande ordestruktuur van die samelewing.

6. MOONTLIKE VERTREKPUNTE VIR 'N TOEKOMSTIGE GESPREK OOR DIE DOOP

Die gesprek oor die doop bly nie net aktueel nie, maar is dikwels baie emosioneel, juis omdat dit so 'n persoonlike element van Christene se geloofsbelewenis verteenwoordig. Buiten dat die betekenis en implikasies van die “beklee-” metafoor by Paulus in eie reg bestudeer is, het dit deurgaans die oogmerk om ook 'n bydrae te lewer tot die gesprek oor die doop. By die geïdentifiseerde Skrifgedeeltes wat eksegeties bestudeer is, is daarom nie op elke aspek van die tekste ingegaan nie, maar is gefokus op dié aspekte wat die betekenis van die “beklee-” metafore verhelder, die verstaan van die doop toelig (sonder om die betekenis van die doop in elke teks in te dwing), en uiteindelik die aspekte wat 'n bydrae kon lewer ten opsigte van die gesprek oor die doop. Die studie oor die “beklee-” tekste by Paulus is dus nie bedoel om die ganse gesprek oor die doop te oorspan nie, maar 'n bepaalde bydrae te maak tot die verstaan van die doop, soos uiteengesit in hoofstuk 5.

In hierdie laaste hoofstuk gaan die meeste van hierdie rigtingaanwysers ook in verband gebring word met die gesprek oor die doop en van die kernsake wat gewoonlik deel vorm van hierdie gesprek. Dit is dus nodig om ook enkele moontlike **teen-posisies** te verreken, wat in direkte teenstelling staan met die subjektiewe en imperatiewe karakter van die doop wat deur hierdie studie beklemtoon word. Voorstelle vir die gesprek oor die doop antisipeer dus

bepaalde aspekte van die moontlike **dialektiek** wat in 'n gesprek oor die doop kan figureer, sonder om al die moontlike teen-posisies in diepte uit te werk. Meer spesifiek is die bedoeling veral om voorstelle te maak vir 'n sinvolle gesprek tussen diegene wat die “babadoop” bely (ook “verbondsdoop” of “kinderdoop”¹⁰³ genoem) en diegene wat die “belydenisdoop” voorstaan (ook “geloofsdop” of “grootdoop”¹⁰⁴ genoem).

In 6.1 gaan gepoog word om die dieper **verskille** tussen die babadoop- en belydenisdoop tradisies aan die orde te stel soos dit verband hou met hierdie studie. In 6.2 gaan enkele **konstruktiewe voorstelle** gemaak word met die oog op verdere sinvolle gesprek.

6.1 Vertrekpunte van die babadoop en die doop van die gelowige

6.1.1 Dra die doop 'n subjektiewe of objektiewe karakter?

Soos in die Inleiding genoem, sien Ridderbos vir God as handelende subjek by die doop. Hy sien die doop by Paulus heilshistories – as deel van die reddende, eskatologiese handeling van God (1966:444). Die doop is volgens hom die plek waar God praat en handel (:411): “Terwijl het geloof echter naar zijn aard een acte van de mens is, is de doop naar zijn aard een handeling van God en van Godswege.” (Ridderbos 1966:459-460). Die ingewing van geloof en doop vorm dan deel van die heilshistoriese werking van God in die geskiedenis. Ridderbos se beskouing oor die doop kan in 'n groot mate beskou word as verteenwoordigend van die Gereformeerde verstaan van die doop.

'n Soortgelyke posisie word ook gehuldig deur baie hedendaagse teoloë in die Gereformeerde tradisie. As voorbeeld hiervan verwys ek vervolgens na onlangse gesprekke oor die doop wat in die NG Kerk na vore gekom het. Na aanleiding

¹⁰³ Vanuit die oogpunt van diegene wat die belydenisdoop voorstaan, is die term “kinderdoop” 'n verkeerde benaming, omdat die benaming in sigself dit nie onderskei van die belydenisdoop nie, want diegene van wat die belydenisdoop voorstaan, doop ook kinders, hoewel met belydenis van geloof.

¹⁰⁴ Om dieselfde rede as wat “kinderdoop” uit die oogpunt van belydenisdopers 'n verkeerde benaming is, is “grootdoop” ook 'n verkeerde benaming, want diegene wat belydenisdoop voorstaan, doop nie net grootmense nie.

van pleidooie wat gelewer is by die Wes- en Suid- Kaaplandse sinode te Goudini (Mei 2011) dat die NG Kerk sy standpunt oor die doop moet verander om groter ruimte te skep vir lidmate wat reeds gedoop is, en hulle wil laat “grootdoop,” het 'n debat hieroor ontstaan. Oosthuizen (2011:4) berig:

Die assessor van die sinode, ds. Nelis Janse van Rensburg, het gesê dit bekommer hom dat daar kernaspekte van die doop is wat nie tydens die debat aangeraak is nie. Vir hom is daar net een doop. God is die primêre een wat handel.

Brand (2011:9) reageer in die daaropvolgende uitgawe van die *Kerkbode* soos volg:

'n Aandrang op die besnydenis het in die vroeë kerk gesê: “Christus se genade is nie voldoende nie; ek wil dit met 'n menslike daad aanvul.”¹⁰⁵ Daarom is Paulus, wat self besny is, so skerp daaroor. Sê ek iets anders wanneer ek, wat reeds as kind gedoop is, dit belangrik vind om weer gedoop te word? Is dit nie omdat ek die gevoel wil hê dat ek self ook iets tot my heil bygedra het nie? Impliseer dit nie dat God se genade onvoldoende is nie?... Ek dink die kerk moet duideliker sê dat gelowiges wat reeds gedoop is, hulle nie behoort te laat herdoop nie, omdat dit 'n praktyk is wat op die lang duur die geloofsgemeenskap van die genade-evangelie kan beroof.

Die verstaanskader van die doop binne die Gereformeerde tradisie is dus om die doop te verstaan as onderdeel van God se heilswerk. Die doop word dus uitgedruk in terme van 'n **objektiewe karakter**. Hieruit blyk 'n duidelike weersin in 'n moontlike verstaan van die doop as menslike handeling, as sou dit (om Brand 2011:9 se woorde te gebruik) “die geloofsgemeenskap van die genade-evangelie kan beroof.”

Die vertrekpunt van diegene wat die belydenisdoop voorstaan, soos dit ook blyk vanuit hierdie studie, is dat die mens die handelende subjek is, waar die mens reageer op die genade in Christus. Die doop word dus uitgedruk in terme van 'n **subjektiewe karakter**. Dit word egter nie verstaan as dat dit 'n bydrae lewer tot die voltooide werk van Christus nie, maar dat dit deel vorm van die

¹⁰⁵ In die gedrukte Kerkbode artikel is hierdie aanhaling nie gesluit nie.

geloofsbelevens van die gelowige, waarin hy of sy bewustelik identifiseer met dit wat Christus deur sy dood en opstanding vir die nuwe mensheid in Christus bewerkstellig het. Die gelowige “trek dit aan” deur die doop en bely die waarheid daarvan teenoor medegelowiges en teenoor alle mense. Deel hiervan is 'n verstaan van die doop as 'n voorneme om die werke van die ou mens en sy bose werke “uit te trek” en die nuwe mensheid en die deugde daarvan “aan te trek.” In samehang hiermee word die doop ook verstaan as 'n bepaalde bewustelike standpunt wat die gelowige inneem oor die nuwe identiteit en die nuwe sosiale orde wat Christus bewerkstellig het. Hierdie aspekte word nie in retrospek tot die doop verstaan nie, en ook nie in 'n tipe “embrio” fase nie, maar as ten volle teenwoordig en as intrinsiek deel van die geloofsbelevens van die een wat gedoop word.

6.1.2 Die doop as heilsmiddel en indikatief of die doop as belydenis en imperatief?

In teenstelling met 'n *subjektiewe* verstaan van die doop wat deur hierdie navorsing van die “beklee-” metafoor verteenwoordig word, kan 'n verstaan van die doop in terme van 'n *objektiewe karakter* ook in verband gebring word met die verstaan van die doop as **heilsmiddel**¹⁰⁶.

Ferguson (2009), wat 'n uitgebreide studie gemaak het van die doop in die vroeë kerk, en die ontstaan van die babadoop in die tweede helfte van die tweede eeu ná Christus plaas (:856), meen dat die babadoop ontstaan het omdat die vroeë kerk in 'n stadium begin glo het dat die doop nodig was om gered te word, en dat dit ingebring is uit besorgdheid vir die welstand van die siele van siek kinders – veral in die lig van die hoë sterftesyfer van die kinders (:378-379,857). Dit blyk hieruit betreklik duidelik dat die kerk op 'n stadium reddende waarde aan die doop begin koppel het, wat myns insiens later ontwikkel het tot die verstaan van die doop as heilsmiddel.

¹⁰⁶ Hierdie betrokke verstaan van die doop word nie so seer in sodanige terme uitgedruk binne die Gereformeerde tradisie nie, en is meer kenmerkend van die Katolieke (kyk bv. Barth 1969:103) en Oosters Ortodokse Kerklike tradisies. Ook die Anglikaanse tradisie, wat beide hulle eie identiteit definieer vanuit die Reformasie, asook die kontinuïteit waarin hulle staan met die Katolieke tradisie, verstaan die doop ook as deel van God se gawe en heil aan die mens (vgl. Thiselton 2007:538).

Een van die uiteindelijke oogmerke van hierdie studie is juis om die oorspronklike betekenis van die doop te belig in teenstelling met die konnotasies wat aan die doop as “heilsmiddel” geheg is.

Ander *objektiewe* verstaanswyses van die doop waarop die eksegetiese resultate van hierdie studie antwoord is die verstaan van die doop as **gawe van God**¹⁰⁷ asook die verstaan van die doop as **plegtige belofte** (“pledge”) van God aan die mens¹⁰⁸. In al drie hierdie verstaanswyses oor die doop (heilsmiddel, gawe van God en plegtige belofte van God) wat veral voorkom binne die Katolieke, Ortodokse, Anglikaanse en Gereformeerde tradisies wat die bapadoop-tradisies verteenwoordig, kan die verstaan van die doop ten diepste beskryf word as 'n teologiese **indikatief**.

Binne die belydenisdoop-tradisie, wat die verstaanskader van hierdie eksegetiese studie van die “beklee-” metafoor verteenwoordig, word die doop ten diepste verstaan as **imperatief**. Dit vorm deel van die antwoord van die gelowige op die heil wat **reeds** ten tye van die doop gerealiseer het¹⁰⁹. Dit kan ook onderskei word van die babadoop-tradisies waar die doop gesien word as moment waarin God iets aan die gelowige oordra wat op een of ander wyse 'n **bydrae lewer tot jou heil** (bv. waar die doop as *ex opere operato* verstaan word). Vanuit hierdie studie word die doop **nie as heilsmiddel** of indikatiewe handeling van God verstaan nie: dit dra nie iets by tot die heil self nie, maar is 'n openbare reaksie en

¹⁰⁷ Hoewel die ekumeniese BEM-dokument (*Baptism, Eucharist and Ministry*) van die Wêreldraad van Kerke (1982:1) poog om verkillende dooptradisies nader aan mekaar te bring in terme van 'n gemeenskaplike belydenis, word die verstaan van die doop soos volg verwoord: “It is **in corporation into** Christ, who is the crucified and risen Lord: it is entry into the New Covenant between God and God’s people. Baptism is a **gift** of God,” (my aksente, PdT). Die BEM-dokument hel hier myns insiens oor na 'n Anglikaanse verstaan van die doop.

¹⁰⁸ Thiselton (2007:519), self 'n Anglikaan, dui daarop dat die begrip “sakrament” ná Tertulianus verstaan is as God se plegtige belofte (“pledge”) dat Hy getrou sal bly aan sy verbondsbelofte asook die plegtige belofte van Christene om lojaal te wees aan God. Hy sien die doop as kommunikatiewe handeling (:520) waar God praat en sy genade oordra (:521-523). Dit kom baie ooreen met Barth (1969:104) se beskrywing van die Gereformeerde verstaan van die doop. Hy verduidelik die Gereformeerde verstaan van die doop as getuienis en bevestiging dat die doopkandidaat aan God se verbond van vrye genade behoort. Dit verseël die toepassing en geldigheid van die evangelie aan die doopkandidaat. Die gedoopte ontvang in die doop die teken en plegtige belofte (“pledge”) van die feit dat die belofte wat in die Woord aan hom of haar gegee is, regtig waar is en vas staan.

¹⁰⁹ Kyk die wederkerige aard van die beklee metafoor: “julleself beklee” (5.2), bekleding as waaksaamheid teen die bose (5.3), bekleding as bewustelike identifikasie en uitlewing van die nuwe identiteit in Christus (5.5), asook die openbare en sosiale standpunt wat ingeneem word d.m.v. die bekleding by die doop (5.6).

belydenis van die heil wat **reeds** 'n werklikheid geword het in die lewe van die gelowige. In hierdie sin is daar ooreenkomste in die betekenis wat vanuit die Gereformeerde tradisie gekoppel word aan die *belydenisaflegging*. Net soos wat die Gereformeerde tradisie nie die belydenisaflegging verstaan as bydraend of verdienstelik t.o.v. die heil self nie, is die bedoeling dat die belydenisdoop soos verteenwoordig deur hierdie studie, ook nie as verdienstelik verstaan moet word nie. Dit beteken egter nie dat die doop onbelangrik of onnodig is nie, want in ooreenstemming met Jk 2:17,20,26 word geloof in hierdie studie ook verstaan as geloof wat beliggaam¹¹⁰ is en tot dade oorgaan (kyk die bespreking van geloof in Gl 3 in 3.1.9). Die verhouding waarin werke tot geloof en heil in Jakobus staan, is dus baie dieselfde manier waarop die doop staan tot geloof en heil binne die verstaan van die belydenisdoop in hierdie studie. Die “beklee-” metafoor beskryf dus ten diepste die doop as imperatief wat ingebed is in die indikatief van God se genade.

6.1.3 Die doop in die plek van die besnydenis of die doop as geloofs-belydende handeling?

Aangesien die Gereformeerde doopsbeskouing sterk rus op verbondsteologie, is dit nie moontlik om die implikasies van die “beklee-” metafoor te bespreek sonder om die teologie van die verbond in aanmerking te neem nie. Die Gereformeerde leer sluit die baba van gelowige ouers by verstek by die verbond in¹¹¹. Die doop, wat gesien word as **in die plek van die besnydenis**, word dan verstaan as die teken van die verbond.

Vanuit die eksegeese van Gl 3 (3.1.3) blyk daar 'n duidelike *skeiding* tussen **verbond** (διαθήκη: Gl 3:17) en **wet** (νόμος: Gl 3:2,5,10 ens.) te wees (kyk Martyn 1991:171), wat direk in verband staan met die manier hoe geloof, doop en bekleding in Christus verstaan word. Die verbond het uitsluitlik te make met die belofte aan Abraham wat deur geloof en bekleding in Christus aangeneem word,

¹¹⁰ Kyk Thiselton (2007:352) se bespreking van geloof en werke in Jakobus. Hy sien nie werke wat moet saamhang met geloof hier as verdienstelik of bydraend tot jou heil nie, maar verstaan werke hermeneuties: as kwalifiserend vir 'n beliggaamde, aksie-gedrewe, disposisionele en self-betrokke geloof.

¹¹¹ Kyk bv. Jonker (1994:135-136): “Gelowige ouers moet ook nie aan die saligheid en uitverkiesing van hulle kinders twyfel wat in hulle kinderjare weggeneem word nie, omdat die kinders binne die verbond gebore is.”

terwyl die wet die produk is van engele wat namens God gehandel het. Die skeiding tussen wet en verbond vind uitdrukking in die koms van Christus. Hy beliggaam as't ware die skeiding tussen wet en verbond. Luz 1967:322 sê die verbondsbelofte het in 'n soort dosetiese staat gebly totdat die enkele Saad (Gl 3:16) gekom het.

Hierdie verstaan van die antinomie tussen die Ou Testamentiese wet en geloof staan in teenstelling met bepaalde Gereformeerde vertrekpunte waar daar myns insiens 'n nouer samehang bestaan tussen die wet en die verbond, waarin die doop verstaan word as vervangende teken vir die *besnydenis*: net soos die besnydenis die teken van die wet was (vgl. Hd 15:5,24; Gl 5:3; 6:13), word die doop gesien as teken van die verbond¹¹².

Die noue verband met die “beklee-” metafoor en die nuwe eenheid in Christus, waarby die grense tussen klasse, geslag en etnisiteit verval, is veral opvallend in Gl 3:26-28. Die uitdrukking: “Daar is nie meer Jood of Griek nie” wat by implikasie een van die sentrale waarhede is wat mens by die doop moet “ aantrek,” in samehang met die **nuwe definiëring van die nageslag van Abraham** as dié wat glo (Gl 3:7), verteenwoordig 'n radikale breek met die Ou Verbond. Meer spesifiek, in Paulus se uiteensetting van die Nuwe Verbond, waarin die wet en besnydenis weg val en slegs as tydelike maatreëls beskou word (in Gl 3:23-25), en ons **slegs deur geloof** toetree (waarvan die doop en “beklee-” metafoor tekenend is), val ook die *fisiese* en / of *etniese* dimensie van kind-van-God-wees weg, wat deel gevorm het van die Ou Verbond. Nou is die kinders van Abraham alleenlik *geestelik* (deur geloof), en bestaan geen fisiese / etniese kriterium vir kind-van-God-wees meer nie. Hierdie aspek van **diskontinuiteit met die Ou Verbond** staan ook in kontras met die Gereformeerde verstaan van die doop in die plek van die besnydenis (wat

¹¹² Die tendens hier is om geloof sterker te verbind aan 1) die geloof van die ouers, en 2) die feit dat die baba in 'n gelowige huis fisies gebore word, eerder as wat die doop aan die geloof van die doopkandidaat *ten tye van* (hoewel dit wel teenwoordig is in bepaalde vorme in die Gereformeerde teologie: kyk 6.2.1) die doop verbind word. Baie dieselfde konnotasie word dus aan die babadoop geheg as aan die besnydenis soos dit blyk vanuit die Nederlandse Geloofsbelydenis (artikel 34): “Bowendien, wat die besnydenis gedoen het aan die Joodse volk, dieselfde doen die Doop aan ons kinders.” (Die Drie Formuliere van Enigheid 1958:23; kyk ook Jonker 1994:81). Hierdie verstaan van die doop in samehang met die manier hoe dit in die praktyk van die doop neerslag vind, loop myns insiens die gevaar om 'n Ou-Testamentiese verbondsteologie in 'n nuwe verpakking te wees.

reglynig blyk te wees volgens die Nederlandse Geloofsbelydenis - artikel 34?), en omdat babas toegelaat word tot die doop op grond van *fisiese* geboorte in 'n gelowige ouerhuis.

6.2 Voorstelle vir sinvolle gesprekvoering oor die doop

Soos dit blyk vanuit die voorafgaande bespreking, bestaan daar betreklike skerp verskille oor bepaalde aspekte van die verstaan van die belydenisdoop en die babadoop. Myns insiens behels 'n sinvolle gesprek oor die doop nie om verskille te versag of oor die hoof te sien nie, maar dat beide deelnemers aan die gesprek 'n beter **begrip** sal hê vir die manier waarop die doop binne die onderskeie tradisies verstaan word. 'n Ander aspek van 'n sinvolle gesprek is om te konsentreer op die **kern-beginsels** van die belydenisdoop en die babadoop onderskeidelik, en nie op aspekte wat nie genoegsaam met die **dieptebetekenis** van die doop verband hou nie.

Thiselton (2007:512-513) wys op die klassieke debat tussen Joachim Jeremias en Kurt Aland (1960-1962) waarin Jeremias die agtergrond van die proselietedoop en die οἶκος-formules in Hd 16:15,31-33 en die doop van Stéfanus ondersoek (1 Kor 1:16; 16:15). Hy beskryf dan die ontwikkeling van die doop en babadoop tot en met die derde eeu. In reaksie daarop het Aland gereageer deur daarop te wys dat die οἶκος-formules nie noodwendig babas insluit nie, maar eerder slawe en volwassenes. Hy argumenteer voorts dat die doop van babas eers ongeveer in die jaar 200-203 n.C. ontstaan het. Thiselton (2007:513) sê voorts:

Appeals to historical sources and to exegesis might appear to be inconclusive, since both sides tend to use the same data to argue their case. The real issue is a deeper one. It is hermeneutical, for, as Jeremias declares, the debate ultimately turns on *two different understandings of baptism*.

Die uiteindelijke mikpunt van hierdie studie is by uitstek om die **betekenis** van die doop toe te lig aan die hand van die “beklee-” metafoor en juis nie die gesprek te

voer op die manier waarop Aland en Jeremias dit gevoer het nie. Ek gaan vervolgens dus probeer om voorstelle aan die hand te doen oor aspekte van die verstaan van die doop en die manier waarop van die vertrekpunte van hierdie studie binne so 'n gesprek kan figureer.

6.2.1 Die verhouding tussen doop en geloof

Die doop is tradisioneel verstaan in 'n noue verhouding met geloof¹¹³. Juis op hierdie punt behoort diegene vanuit die belydenisdooptradisie beter begrip te toon, naamlik dat diegene vanuit die babadooptradisie nie noodwendig die noue samehang tussen die geloof van die doopkandidaat ten tye van die doop in die Nuwe Testament ontken nie¹¹⁴, maar dat hulle verstaan dat die praktyk van babadoop later ingebring is binne die Christelike tradisie soos die behoefte ontstaan het, omdat dit sou ooreenkom met die dieper Bybelse betekenis van die doop.

Die verhouding tussen geloof en doop is van kardinale belang vir die gesprek oor die doop en kom in hierdie studie die sterkste na vore in die manier hoe geloof inspeel op die “beklee-” metafoor in Gl 3:27 (kyk veral 3.1.9). Dit dra deurgaans 'n **persoonlike** karakter en veronderstel die subjektiewe betrokkenheid van die doopkandidaat. Die mens as handelende subjek in die geloof in samehang met die bekleding in Christus word aangedui, waarby geloof deur die “beklee-” metafoor sigbare gestalte kry. Die **belydende** karakter van die doop wat vergestalt is deur 'n moontlike doopbelydenis (kyk 4.4.1) versterk hierdie subjektiewe geloofs-aspek.

¹¹³ Kyk veral Mk 16:16 waarby geloof die doop voorafgaan (o.g.v. πιστεύσας as aoristos aktief participium: 'n ondergeskikte handeling wat die hoofhandeling voorafgaan – kyk Van Rensburg 1953:110). Daar bestaan verskeie variasies van die verhouding tussen geloof en doop in die babadooptradisie. Een manier is om die geloof te sien as terugskouend op die doop en as ontwikkelend (kyk bv. Die Wêreldraad van Kerke 1982:3), 'n ander is om dit soos Calvyn te sien as 'n soort saad of verborge gawe van geloof en kennis (kyk Barth 1969:173-174 se bespreking van Calvyn). Brown (1975:316) meen egter dat geloof en doop in 'n paradoksale spanning met mekaar verkeer.

¹¹⁴ Guthrie (1981:756) verbind bv. die doop by Paulus met die geloof soos volg: “It must, of course, be recognized that for Paul, as for the other early Christians, conversion and baptism were regarded as one event.” Selfs Ridderbos (1966:462) erken dat Paulus se uitsprake oor die doop geloof veronderstel wat vóór die doop bely word, en nie in 'n situasie waar babadoop beoefen is nie, en dat geloof as mede-konstituerende faktor by die babadoop gehandhaaf moet word.

Die BEM dokument (Wêreldraad van Kerke 1982:3) wat in sigself 'n poging is om gesprek vanuit verskillende dooptradisies (babadoop en belydenisdoop) te probeer bemiddel stel die geloofs-aspek soos volg aan die orde:

When one who can answer for himself or herself is baptized, a personal confession of faith will be an integral part of the baptismal service. When an infant is baptized, the personal response will be offered at a later moment in life. In both cases, the baptized person will have to grow in the understanding of faith. For those baptized upon their own confession of faith, there is always the constant requirement of a continuing growth of personal response in faith. In the case of infants, personal confession is expected later, and Christian nurture is directed to the eliciting of this confession.

Die BEM-dokument probeer myns insiens twee dinge hiermee bereik: 1) dit inkorporeer die element van geloof ook by die verstaan van die babadoop, en 2) dit poog om die geloofsaspek van beide die belydenisdoop en die babadoop nader aan mekaar te bring. Vir 'n sinvolle gesprek oor die doop tussen hierdie twee tradisies moet daar myns insiens ook aan die kant van die babadoop-tradisie 'n groter sensitiwiteit wees vir die belydenisdoop-tradisie met betrekking tot hulle verstaan van bewuste, belydende geloof as **intrinsiek deel van** die doopgebeure **ten tye van** die doop, soos dit ook na vore kom vanuit hierdie studie. Die BEM dokument stuur myns insiens te vinnig en te maklik hierby verby. Hierdie studie poog om 'n bydrae te lewer om juis hierdie **persoonlike belydende** geloof en identifikasie met Christus as intrinsiek deel van die doopgebeure toe te lig.

Die ander aspek van die gesprek oor die verband tussen geloof en doop wat direk hiermee verband hou, is hoe die **aard** van geloof verstaan word. Binne die babadoop-tradisie word geloof verstaan meer in die rigting van geloof as God-ingegewe gawe, en as oorkoepelende begrip om die werk van Christus of die evangelie in die lewe van die gelowige te beskryf, met ander woorde, as objektiewe heilshistoriese moment (vgl. Versteeg 1983:93-94). Hoewel diegene binne die belydenisdoop-tradisie meer versigtig moet wees om nie diegene binne die babadoop-tradisie te beskuldig daarvan dat daar by hulle nie 'n verband is tussen doop en geloof nie, bly hierdie aspek myns insiens nog problematies by

die leer aangaande die babadoop, en vra spesifiek vir beter verantwoording aangaande die **aard van die teenwoordigheid** van geloof by die doopkandidaat **tydens**¹¹⁵ die doop, en vra ook vir 'n deeglike verrekening van die subjektiewe aard van die “beklee-” metafoor soos dit in verband met die doop staan.

Geloof word in hierdie studie meer in die rigting van 'n **menslike respons** op God se genade en as **subjektiewe werklikheid** verstaan (vgl. Pelser 1984b:272) wat ook bewustelik teenwoordig is by die doop-handeling, hoewel geloof op sigself ook **ingebed is in God se genade**, en inherent onverdienstelik is¹¹⁶. Dit word beklemtoon deur die noue verhouding tussen die indikatief en imperatief, soos vroeër bespreek. In dieselfde trant sê Barth (1969:48):

In the New Testament, so far as one can see, the way of a man [sic] to baptism has in fact this twofold character. His [sic] desire for baptism, and the step which he [sic] takes in being baptised, springs wholly from the fact that he [sic] is who he [sic] is through God's free grace and revelation in Jesus Christ.

¹¹⁵ Barth (1969:171-175) meen dat die noue verband waarin geloof met die doop staan, deel vorm van Luther se premisse, maar later in sy verstaan van die doop verlore gaan. Wat Calvyn se doopsbeskouing betref, buiten dat Barth nie tevrede is met Calvyn se hantering van geloof by die baba as 'n soort saad of verborge gawe van geloof en kennis nie, meen hy ook dat Calvyn inkonsekwent is om die belydenis-element wat intrinsiek deel is van die doop by sy verstaan van babadoop weg te laat. Barth sê voorts: “The doctrine of infant baptism is forced to try to think through the relation between baptism and faith. But when it does, no matter how it twists and turns, it inevitably finishes up in hopeless blind alleys. The one obscurity and confusion calls forth the other and follows the other” (:189).

¹¹⁶ Vanuit die oogpunt van diegene wat die babadoop voorstaan, word geloof by die belydenisdoop-voorstanders dikwels gesien as iets wat die mens bydra tot sy of haar verlossing, en dan gesien as verdienstelik (vgl. Brand 2011:9). Hier is twee onderskeidings van belang:

1) Om geloof as reaksie op grond van God se genade te verstaan, word deur die belydenisdoop-tradisie verstaan as *gewortel in die indikatief van God se genade* (vgl. Barth 1969:48 se aanhaling in die teks hierbo). Dit is die oorsprong van die mens se reaksie van geloof, asook die brandstof daarvan.

2) Geloof word myns insiens juis binne die belydenisdoop-tradisie as intrinsiek leeg en sonder verdienste verstaan, nie omdat God dit direk ingee en en as't ware “deur jou glo” nie (om dit hiperbolies te stel), maar omdat geloof *inherent* leeg is.

Geloof is inherent leeg en sonder verdienste juis omdat geloof in wese die erkenning van die mens se eie onvermoë is om hom- of haarself te red – om jouself alleen maar op God se genoegsame versoening in Christus te verlaat. Die wonder van geloof is myns insiens daarin dat dit te gelyk inherent onverdienstelik is en reaktief is, en daarom die wederkerige en subjektiewe aard van die verhouding tussen God en mens onderstreep wat so duidelik na vore kom in die “beklee-” metafoor. Dit bly dus die mens se eie geloof en nie God se geloof deur jou nie (vgl. die frases: “*jou* geloof het jou gered” Mt 9:22; Mk 5:34; 10:52; Lk 7:50; 8:48; 17:19; 18:42). Rm 4:4 sê: “... aan hom wat *werk*, word loon nie na *guns* toegereken nie, maar na *verdienste*; aan hom egter wat nie *werk* nie maar *glo...* word sy *geloof* (nie God se geloof nie) tot geregtigheid gereken.” Hier word die mens se *geloof* teenoor *werk* gestel, nie *geloof* teenoor *guns* nie. Binne die belydenisdoop-tradisie is geloof dus *intrinsiek* leeg en onverdienstelik, en nie omdat dit onverdienstelik *word* omdat God dit eers moet ingee nie. Dit skakel dus in sigself die gevaar van sinergisme uit.

'n Gesprek oor die doop moet dus ook 'n sensitiwiteit hiervoor vertoon, en dus nie die belydenisdoop en babadoop teenoor mekaar afspeel as sou die belydenisdoop minder maak van God se genade, of die doop ten diepste as verdienstelik verstaan nie, en die babadoop meer maak van God se genade, en die doop ten diepste as onverdienstelik verstaan nie.

6.2.2 Die verhouding tussen doop en wedergeboorte

Die ander aspek wat hiermee saamhang, is die verstaan van die verband tussen wedergeboorte en die doop¹¹⁷. Hierdie studie verantwoord die “beklee-” metafore by Paulus as karakteriserend van die belydenisdoop en as die bewustelike toetrede en deelname van die doopkandidaat by die doop, wat intrinsiek deel vorm van die betekenis van die doop. Die doopkandidaat bely aktief en bewustelik by die doop sy of haar identifikasie met Christus se dood en opstanding (3.1.10), die aflegging van die vlees (3.2.2), die opstanding in die nuwe lewe (3.3.3), die nuwe eenheid met Christus (3.1.7), ens. Dit veronderstel dus dat die gedoopte tydens die doop reeds die **wedergeboorte beleef het**. Die doop in sigself word egter nie verstaan as dat dit magiese of meganiese krag het om jou te red (of gedeeltelik te red) nie, maar die betekenis van die doop word sodanig verstaan dat dit getuig van die wedergeboorte wat reeds **ten volle gerealiseer het** by die gedoopte.

Veral in die lig van die verstaan van die doop as heilsmiddel, wat meer kenmerkend is van die Katolieke tradisie, bestaan die probleem dat wedergeboorte *ex opere operato*¹¹⁸ (van die werk wat gedoen is) in die doop geïmpliseer word. Hoewel die Gereformeerde tradisie nie hierdie aspek in sodanige terme sal verwoord nie, bly die geïmpliseerde wedergeboorte steeds 'n konsep wat gereeld in Gereformeerde denke voorkom¹¹⁹, en dus vra vir beter verantwoording. 'n Gesprek oor die doop moet dus deeglik rekening hou met die verstaan van die aard van die wedergeboorte by die gedoopte, met die

¹¹⁷ Vgl. ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (Tt 3:5) en γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος (Jh 3:5) wat in alle waarskynlikheid in verband met die doop staan. Rogers (1980:34) praat van wedergeboorte “which is entitled in christian baptism.”

¹¹⁸ Kyk Barth (1969:103) se bespreking van die Rooms Katolieke verstaan van die doop.

¹¹⁹ Kyk bv. Duursema (1979) se uiteensetting hiervan. Hy handel o.m. Kuyper se posisie hieroor (wat meer supralapsaries dink) wat wel 'n vorm van wedergeboorte by die gedoopte baba impliseer.

versigtigheid in gedagte dat die doop nie op sigself jou wederbaar of 'n bydrae lewer tot jou wedergeboorte nie, want laasgenoemde sou óf 'n bepaalde meganistiese ingewing van geloof en heil¹²⁰ by die doop veronderstel, óf 'n bepaalde supralapsariese dwingendheid¹²¹ ten opsigte van wedergeboorte op die doop poneer.

6.2.3 Waaroor gaan die doop werklik?

Die ideaal vir 'n sinvolle gesprek oor die doop is dat dit moet handel oor die werklike **betekenis** van die doop. Die vernaamste onderliggende vraag oor die doop wat hierdie studie aanspreek is: moet die doop ten diepste as subjektiewe handeling van die mens, of te wel, as imperatief verstaan word, of moet die doop ten diepste as indikatief en as objektiewe handeling van God verstaan word (1.1.3)?

Hierdie studie lewer 'n bydrae om die doop in die lig van die “beklee-” metafore by Paulus wel as *subjektiewe*, menslike handeling te verstaan, hoewel dit gewortel is en in noue wisselwerking staan met die indikatief van die heil. Dit poog voorts om die dieptebetekenis van die belydenisdoop sterker te help omlyn. Die bedoeling is dat 'n gesprek oor die doop al die aspekte wat na vore kom vanuit hierdie studie sal verreken en ditself ten opsigte daarvan sal verantwoord.

Hoewel alle imperatiewe implikasies by die doop nie noodwendig deur die babadoop-tradisies ontken word nie, word dit dikwels óf in een of ander verborge vorm by die dopeling ten tye van die doop geïmpliseer, óf op sodanige wyse verstaan as dat dit later by die betekenis van die doop ingelyf word. Hierdie studie vra dus vir 'n sterker verantwoording in die lig van die Skrif se veronderstelde **geloof** (6.2.1) **en wedergeboorte** (6.2.2) *tydens* die doop as **intrinsieke element van die betekenis** van die doop.

¹²⁰ Teoloë soos Schweitzer en Lake huldig só 'n siening (kyk Fung 1988:173).

¹²¹ Kyk bv. Dursema (1979) se uiteensetting van Kuyper se verstaan van die doop.

6.2.4 Slotopmerkings

Die gevolgtrekking van hierdie studie kom daarop neer dat 'n posisie wat die doop as *objektiewe* handeling verstaan, in 'n bepaalde spanningsverhouding staan met die betekenis van die doop, soos dit uitkristaliseer vanuit die “beklee-” tekste in die Pauliniese literatuur. Die hoër vlak van betekenisgewing (interpretasie) staan dus in 'n **diskontinue** verhouding met die laer vlak van betekenisgewing (die oppervlaktestruktuur van die teks: 1.1.2) en die eksegetiese resultate van hierdie ondersoek wat daaruit voortvloei, en plaas die verstaan van die doop as objektiewe handeling van God op 'n laer vlak van waarskynlikheid. Dit vra dus vir 'n grondige verantwoording hieroor.

Met die oog op verdere gesprek en moontlike verdere navorsing, is van die spesifieke vrae wat voortvloei vanuit hierdie studie, wat gerig word aan diegene wat die babadoop-tradisie verteenwoordig, die volgende:

1. Indien die doop as objektiewe heilshandeling van God verstaan word, hoe verreken mens dit in die lig van die *wederkerige* aard van die beklee handeling ten tye van die doop (bv. “het julle self met Christus beklee”)? Hoe kan 'n baba hom- of haarself beklee *tydens* die doop?
2. Hoe word die doop as objektiewe heilshandeling verantwoord in die lig daarvan dat die doop afhanklik is van die gelowige ouers se bereidwilligheid om hulle babas na die doopvont te bring? Is die doop dus nie tog maar 'n menslike handeling nie? Anders gestel, bring die doop van 'n baba *outomaties* vir God in beweging om te handel in dié sin dat daar 'n oorsaaklike verband is? Indien wel, kan die babadoop dan nie ook as menslike handeling teenoor God verstaan word in dié sin dat dit die verwagting stel dat God moet handel in die doop nie?
3. Indien God as handelende subjek by die babadoop verstaan word, en as daardie handeling nie as 'n element van die heil self verstaan word nie, as sou dit mens red of help red nie, hoe word die aard van sodanige handeling wel verstaan? Wat presies doen die doop dus aan jou? As dit nie die heil bewerkstellig of help bewerkstellig nie, waarom is dit noodsaaklik dat 'n baba gedoop word?

4. Hoe word die aflegging van die vlees en die werke van die bese van die ou mens, asook die aantrek van die nuwe identiteit in Christus en die aantrek van die deugde van die nuwe mens *tydens* die doop verreken – veral in die lig daarvan dat dit 'n intrinsieke element is van die betekenis van die doop?
5. Indien die waaksaamheid teen die bese magte as intrinsiek deel van die betekenis van die doop verstaan word (soos blyk vanuit hierdie studie), hoe word hierdie betekenis-element verreken binne die verstaan van die babadoop?
6. Hoe word die vernuwing van denke, as intrinsieke element van die bekleding van die nuwe mens tydens die babadoop in ag geneem?
7. Hoe word die element van die doop verreken tydens die babadoop waarin die doopkandidaat met sy of haar doop bewustelik identifiseer met die nuwe sosiale identiteit in Christus en 'n stand inneem ten opsigte van die nuwe sosiale orde (gelykheid) wat in Christus bewerkstellig is?

7. BIBLIOGRAFIE

Achtemeier, PJ (red.) 1971. *Harper's Bible Dictionary*. San Francisco: Harper & Row.

Arichea, DC & Nida, EA 1975. *A translator's handbook on Paul's letter to the Galatians*. USA: United Bible Societies.

Balz, H & Schneider, G 1991. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Barrett, CK 1962. *The Epistle to the Romans*. Londen: Adam & Charles Black.

--- **1968.** *The First Epistle to the Corinthians*. Londen: Adam & Charles Black.

--- **1985.** *Freedom and Obligation: A study of the Epistle to the Galatians*. Philadelphia: Westminster Press.

Barth, K 1969. *The Doctrine of Reconciliation*. Vol. IV. Church Dogmatics. Edinburgh: T & T Clark.

Bassler, JM (red.) 1991. *Pauline Theology*. Vol. I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Minneapolis: Fortress Press.

Baudry, GH 2001. *Le baptême et ses symboles: Aux sources du salut*. Paris: Beauchene.

Baur, W 1957. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Zondervan: The University of Chicago Press.

- Beasley-Murray, GR 1972.** *Baptism in the New Testament*. Kaapstad: Oxford University Press.
- Beker, JC 1980.** *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press.
- Best, E 1972.** *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Londen: Adam & Charles Black.
- Betz, HD 1979.** *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- Boraas, RS 1996.** Dress, in Achtemeier (red.) 1996: 247-249.
- Bornkamm, G 1939.** Taufe und neues Leben bei Paulus. *Theologische Blätter*, 237(14).
- Bousset, W 1965.** *Kyrios=Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen: Vandenhoeck en Ruprecht.
- Bouttier, Michael 1977.** Complexio Oppositorum: Sur les formules de 1 Cor. XII. 13; Gal. III. 26-8; Col. III. 10,11. *New Testament Studies* 23: 1-19.
- Brand, G 2002.** *Speaking of a Fabulous Ghost. In Search of Theological Criteria, with Special Reference to the Debate on Salvation in African Christian Theology*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- 2011.** Om dooptaal te kan praat, moet dit geleer word. *Kerkbode*, 3 Junie: 9.
- Breytenbach, C & Lategan, B (reds.) 1992.** *Geloof en Opdrag: Perspektiewe op die etiek van die Nuwe Testament*. Scriptura, Spesiale Uitgawe S9a.
- Bromiley, GW 1988.** *The International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Brown, C 1975.** *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1. Exeter: Paternoster Press.
- Bruce, FF (red.) 1971.** *1 and 2 Corinthians*. Londen: Oliphants.

- 1982. *1 & 2 Thessalonians*. Waco, Texas: Word Books, Publisher.
- 1984. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Brueggeman, W 1993.** *Texts under Negotiation: the Bible and Postmodern Imagination*. Minneapolis. Fortress Press.
- Brummer, V 2005.** *Atonement, Christology and the Trinity: Making Sense of Christian Doctrine*. Hampshire, Burlington: Ashgate.
- Bultmann, R 1985.** *The second Letter to the Corinthians*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Burger, CW; Muller, BA; Smit DJ (reds.) 1993.** *Riglyne vir prediking oor regverdiging en reg*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Collange, J-F 1972.** *Énigmes de la deuxième épître aux Corinthiens: Étude exégetique de 2 Cor. 2:14-7:4*. Cambridge: University Press.
- Collins, RF 2008.** *The Power of Images in Paul*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Conzelmann, H 1975.** *A Commentary on the first Epistle of the Corinthians*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cranfield, CEB 1979.** *The Epistle to the Romans*. Vol. II. Edinburgh: T&T Clark.
- Cronje, K; Olivier, W; Swart, G; Van Rensburg, F; Wolmarans, H (reds.) 1988a.** *Grieks met Begrip: 'n Inleidende Grammatika, Toegespits op die Griekse Nuwe Testament*. Vol. 2. Auckland Park: Werkgroep vir Griekse Onderrig.
- 1988b. *Grieks met Begrip: 'n Inleidende Grammatika, Toegespits op die Griekse Nuwe Testament*. Vol. 3. Auckland Park: Werkgroep vir Griekse Onderrig.

Cullmann, O 1950. *Baptism in the New Testament: Studies in Biblical Theology* No. 1, vertaal deur J. K. S. Reid. Londen: SCM Press Ltd.

Danker, FW 1989. *II Corinthians*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

--- **2000 (red.).** *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Third Edition. (BDAG). Based on Walter Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous English editions by W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F.W. Danker. Chicago, Londen: The University of Chicago Press.

Degenaar, JJ 1970. Iets oor metafoor. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 10(4): 293-318.

Deist, FE 1994. *Belydenis, vroomheid en die interpretasie van die Ou Testament* (klasdiktaat). Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Douglas, JD 1971a. Dress, in Douglas, JD (red.) 1971: 290-291.

--- **(red.) 1971b.** *New Bible Dictionary: Second Edition*. Leicester, England: InterVarsity Press.

Die Drie Formuliere van Enigheid 1958. Pretoria: NG Kerk-Uitgewers.

Dunn, JDG 1988. *Romans 9-16*. Dallas, Texas: Word Books, Publisher.

--- **1993.** *The Epistle to the Galatians*. Londen: A & C Black.

--- **1994.** *New testament Theology: The theology of Paul's letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press.

Du Plessis, IJ 1984. Die Pauliniese Christologie, in Du Toit (red.) 1984: 213-233.

Du Toit, AB (red.) 1984. *Handleiding by die Nuwe Testament*. Band V. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

--- **1990.** Analise van die opbou, argumentering en pragmatiek van die Galatebrief: 'n eerste oriëntering. *Skrif en Kerk*, 11(2): 155-165.

- Du Toit, PlaG 1994.** *The motif of worship in the letters of Paul: Assignment submitted as partial fulfillment of the requirements for the degree Baccalaureus in Theology at the University of Stellenbosch.* Stellenbosch: University of Stellenbosch.
- Duursema, 1979.** *Die kinderdoop en die veronderstelde wedergeboorte.* Verhandeling (Lis. in Teologie). Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Esler, PF (red.) 1995.** *Modelling early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament in its context.* Londen, New York: Routledge.
- Fee, GD 1987.** *The First Epistle to the Corinthians.* NICT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Ferguson, E 1987.** *Backgrounds of Early Christianity.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- 2009.** *Baptism in the early church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Fung, RYK 1988.** *The epistle to the Galatians.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Furnish, VP 1984.** *II Corinthians.* New York, Londen, Toronto: Doubleday.
- George, T 1994.** *Galatians.* Vol. 30. The New American Commentary. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers.
- Grabe, I 1984.** *Aksente van Poëtiese Taalgebruik: Teoretiese verkenning en toepassing.* Potchefstroom: Dept. Sentrale Publikasies PU vir CHO Potchefstroom.
- Greijdanus, S 1936.** *De brief van den apostel Paulus aan de gemeente in Galatië.* Amsterdam: H.A. Van Bottenburg.
- Guthrie, D 1969.** *Galatians.* Londen: Nelson.
- 1981.** *New Testament Theology.* Leicester: Inter-Varsity Press.
- Hanhart, K 1969.** Paul's Hope in the Face of Death. *JBL*, 88: 445-457.

- Harris, MJ 1991.** *Collosians & Philemon: Exegetical Guide to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Harrison, EF 1976.** *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 10. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Harvey, JD 1992.** The "with Christ" motif in Paul's thought. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 35(3): 329-340.
- Hendriksen, W 1964.** *A Commentary on Colossians & Philemon*. Londen: The Banner of Truth Trust.
- Hoehner, HW 2003.** *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Holtz, T 1986.** *Der Erste Brief an die Thessalonicher*. Köln: Benziger Verlag, Neukirchener Verlag.
- Hong, I-G 1991.** *The Law in Galatians: Dissertation presented for the Degree of Doctor of Theology at the University of Stellenbosch*. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Horrell, DG 1995.** The development of theological ideology in Pauline Christianity: A structuration theory perspective, in Esler (red.) 1995: 224-236.
- Hunt, JPT 1990.** Colossians 2:11-12, the circumcision / baptism analogy, and infant baptism. *Tyndale Bulletin*, 41(2): 227-244.
- Jacobus, J & Blau, L 2011.** Gnosticism. *JewishEncyclopedia.com*. [Intyds].
Beskikbaar:
<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=280&letter=G&search=gnosticism> [2011, April 12]
- Jeremias J 1949.** *Hat die Urkirche die Kindertaufe geubt?* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonker, WD 1994.** *Bevrydende Waarheid: Die karakter van die Gereformeerde belydenis*. Wellington: Hugenate-Uitgewers.
- Joubert, SJ 1995.** Managing the household: Paul as *paterfamilias* of the Christian household group in Corinth, in Esler (red.) 1995: 213-223.

- Kaufmann, K & Ginzberg, L 2011.** Cabala. *JewishEncyclopedia.com*. [Intyds].
Beskikbaar:
<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1&letter=C&search=CABALA#8> [2011, April 12]
- Kittel, G & Friedrich, G (reds.) 1968.** *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Michigan: Eerdmans.
- Knox, WL 1939.** *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: University Press.
- Kruger, G van W 1981a.** *Die Teorie en Eksegese van die Nuwe Testamentiese Verbum*. Stellenbosch: Universiteits-Uitgewers en -Boekhandelaars (EDMS) Bpk.
- **1981b.** *Die skrywers van die Nuwe Testament*. Stellenbosch: Universiteits-Uitgewers en -Boekhandelaars (EDMS) Bpk.
- Lang, FG 1973.** *2 Korinther 5, 1-10 in der neueren Forschung*. BGBE. Vol. 16. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Lategan, BC 1984.** Galasiërs, in Du Toit (red.) 1984: 95-113.
- **1986.** *Die brief aan die Galasiërs*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- **1992.** Oor vryheid en verantwoordelikheid: Etiese perspektiewe in die Galasiërbrief, in Breytenbach & Lategan (reds.) 1992: 132-143.
- Leipoldt, J 1928.** *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*. Leipzig: Dorffling & Franke.
- Leon-Dufour, X 1980.** *Dictionary of the New Testament*. Londen: Geoffrey Chapman
- Lincoln, AT 1990.** *Ephesians*. Dallas, Texas: Word Books, Publisher.
- Lindemann, A 1983.** *Der Kolosserbrief*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Lohse, E 1971.** *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Philadelphia: Fortress Press.
- Longenecker, RN 1990.** *Galatians*. Dallas, Texas: Word Books, Publisher.

- Louw, JP & Nida, EA 1988.** *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies.
- Luz, U 1967.** Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. *EvT*, 27: 318-336.
- Lycan, WG 2000.** *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*. Londen: Routledge.
- Macky, PW 1990.** *The centrality of metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Malina, BJ 2001.** *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Third Edition, Revised and Expanded. Louisville, Kentucky: Westminster, John Knox Press.
- Mare, WH 1976.** *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 10. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Martin, DB 1995.** *The Corinthian Body*. New Haven, Londen: Yale University Press.
- Martin, RP 1974.** *Colossians and Philemon*. Londen: Oliphants.
- 1986.** *2 Corinthians*. Waco, Texas: Word Books Publisher.
- Martin, RP & Davids, PH (reds.) 1997.** *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*. Leicester, England: Intervarsity Press.
- Martyn, JL 1991.** Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A response to J.D.G. Dunn and B.R. Gaventa, in Bassler (red.) 1991: 160-179.
- Matthews, VH 2006.** Cloth, Clothes, in Sakenfeld (red.) 2006: 691-696.
- Meeks, WA 1983.** *The First Urban Christians: The social World of the Apostle Paul*. New Haven, Londen: Yale University Press.
- Melick, RR jr 1991.** *Philippians, Colossians, Philemon*. Nashville Tennessee: Broadman.

- Metzger, BM 1971.** *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. (third edition).* New York, Londen: United Bible Societies.
- Mitton, CL 1976.** *Ephesians.* Londen: Oliphants.
- Moo, DJ 1996.** *The Epistle to the Romans.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Mooij, JJA, 1976.** *A Study of metaphor: On the nature of metaphorical expression with special reference to their reference.* Amsterdam: North-Holland.
- Moore, AL 1969.** *1 and 2 Thessalonians.* Londen: Nelson.
- Morris, L 1959.** *The First and Second Epistles to the Thessalonians.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- 1976.** *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* Londen: Inter Varsity Press.
- Müller, JAC 1958.** *Die Brief aan die Kolossense.* Stellenbosch: CSV.
- Neyrey, JH 1990.** *Paul, in other words: a cultural reading of his letters.* Louisville, Kentucky: Westminster, John Knox Press.
- Neyrey, JH & Stewart, EC (reds.) 2008.** *The Social world of the New Testament: Insights and Models.* Peabody: Hendrickson Publishers.
- O' Brien, PT 1982.** *Colossians, Philemon.* Waco, Texas: Word Books Publisher.
- 1999.** *The Letter to the Ephesians.* Leicester, England: Apollos; Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eerdmans.
- Oepke, A 1968.** Δύω, ἐκδύω, ἀπεκδύω, ἐνδύω, ἐπενδύω, ἀπέκδυσις, in Kittel & Friedrich (reds.) 1968: 318-321.
- Oosthuizen, J 2011.** Sinode besin oor doop. *Kerkbode*, 20 Mei: 4.
- Osiek, C 1980.** *Galatians.* Vol. 12. *New Testament Message: A Biblical-Theological Commentary.* Delaware: Michael Glazier.
- Pelser, GMM 1984a.** Die brief aan die Romeine, in Du Toit (red.) 1984: 41-56.

--- **1984b.** Die Pauliniese Soteriologie, in Du Toit (red.) 1984: 256-281.

Pelser, GMM; Du Toit, AB; Kruger, MA; Lemmer, HR; Roberts, JH 1992.
Discourse Analysis of Galatians. *Addendum to Neotestamentica* 26(2): 1-41.

Peterson, D 1993. *Engaging with God. A Biblical theology of worship.* Michigan: Eerdmans.

Pokorny, P 1991. *Colossians: A Commentary.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Rendtorff, FM 1905. *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der Neueren Forschungen.* Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung.

Renn, SD (red.) 2005. *Expository Dictionary of Bible Words: Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts.* Peabody: Hendrickson Publishers.

Richards, IA 1965. *The philosophy of rhetoric.* New York: Oxford University Press.

Ricoeur, P 1975. Biblical hermeneutics. *Semeia*, 4: 29-148.

--- **1976.** *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning.* Texas: Christian University Press.

Ridderbos, H 1953. *The Epistle of Paul to the churches in Galatia.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans

--- **1959.** *Aan de Romeinen: Commentaar op het Nieuwe Testament.* Kampen: Kok.

--- **1966.** *Paulus. Ontwerp van zijn theologie.* Kampen: Kok.

Roberts, JH 1983. *Die Brief aan die Efesiërs.* Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Robbins, VK 1996. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation.* Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.

Rogers, PV 1980. *Colossians.* Delaware: Michael Glazier.

- Rowley, HH 1940.** Jewish Proselyte Baptism. *Hebrew Union College Annual*, 15: 313-334.
- Sakenfeld, KD (red.) 2006.** *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. A-C.* Vol. 1. Nashville: Abingdon Press.
- Schlier, Heinrich 1971 [1949].** *Der brief an die Galater.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholer, DM 1997.** Gnosis, Gnosticism, in Martin & Davids (ed) 1997: 400-412.
- Schmithals, W 1956.** Die Häretiker in Galatien. *ZNW*, 47: 25-67.
- Schnackenburg, R 1964.** *Baptism in the Thought of Paul*, vertaal deur G. R. Beasley-Murray. Oxford: Blackwell.
- **1982.** *Der Brief an die Epheser.* Köln: Benziger Verlag, Neukirchener Verlag.
- Schrage, W 1988.** *The Ethics of the New Testament.* Philadelphia: Fortress Press.
- Segovia, FF (red.) 1985.** *Discipleship in the New Testament.* Philadelphia: Fortress Press.
- Silva, M 1983.** *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Thiselton, AC 1992.** *New Horizons in Hermeneutics.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- **2007.** *The Hermeneutics of Doctrine.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Thomas, RL 1996.** Current Hermeneutical Trends: Toward Explanation or Obfuscation? *JETS*, 39(2): 241-256.
- Thompson, MM 2005.** *Colossians and Philemon.* Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eerdmans.

- Van der Merwe, W 1984.** *Metafoor: woordeskat van die geloof: Skripsie ingelewer vir lisensiaat in teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.* Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- **1994.** *Die hermeneutiek van agterdog, ideologie en ideologiekritiek (klasdiktaat).* Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Watt, JG 1988.** *Christus is julle hoop: Die brief aan die Kolossense – 'n Semantiese redevoeringsanalise.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van der Watt, J & Joubert, S 1997.** *Die Boodskap: Die Nuwe Testament in Hedendaagse Afrikaans.* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Van Deventer, HJ 1986.** *The semantic field "salvation" in Paul's major epistles: a componential analysis of his soteriological metaphors.* Doktorale proefskrif. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Van Groningen, G 1967.** *First century gnosticism.* Leiden: E. J. Brill.
- Van Leeuwen, JAC 1953.** *De Brief aan de Colossensen. De Brief aan de Thessalonicensen.* Kampen: Kok.
- Van Rensburg, JPJ 1953.** *'n Eerste Griekse Grammatika.* Stellenbosch-Grahamstad: Universiteits-uitgewers en -boekhandelaars (edms) beperk.
- Van't Spijker, W; Balke, W; Exalto, K; Van Driel, L (reds.) 1983.** *Rondom de doopvont: Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk.* Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan.
- Vaughan, C 1978.** *The Expositor's Bible Commentary.* Vol. 11. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Versteeg, JP 1983.** De doop volgens het Nieuwe Testament, in Van't Spijker et al. (reds.) 1983: 9-133.
- Wall, RW 1993.** *Colossians & Philemon.* Downers Grove, Illinois, Leicester: Intervarsity Press.

- Wedderburn, AJM 1987.** *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background.* Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Wenham, D 1987.** Being 'found' on the last day: new light on 2 Peter 3.10 and 2 Corinthians 5.3. *New Testament Studies*, 33: 477-479.
- Wêreldraad van Kerke 1982.** *Baptism, Eucharist and Ministry.* Geneve: World Council of Churches.
- Wessels, GF 1993.** Galasiërs 2:11-14, in Burger et al. (reds.) 1993: 160-170.
- Wiese, BNA 1986.** *Die funksie van die metafoor vanuit 'n litirêr-kritiese benadering met spesiale verwysing na Matteus 22:1-14: Skripsie ingelewer vir lisensiaat in teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.* Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Wild, RA 1985.** "Be Imitators of God": Discipleship in the Letter to the Ephesians, in Segovia (red.) 1985: 127-143
- Witherington III, B 1998.** *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- 2006.** *1 and 2 Thessalonians: A Socio-Rhetorical Commentary.* Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eerdmans.
- Wood, AS 1978.** *The Expositor's Bible Commentary.* Vol. 11. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Wright, NT 1986.** *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary.* Leicester, Engeland; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Yonge, CD [sa].** *The deipnosophists, or, Banquet of the learned of Athenaeus,* in Bohn's Classical Library, Vol. III. Londen: Henry G. Bohn.
- Zerwick, M & Grosvenor, M 1988.** *A grammatical analysis of the Greek New Testament.* Rome: Biblical Institute Press.